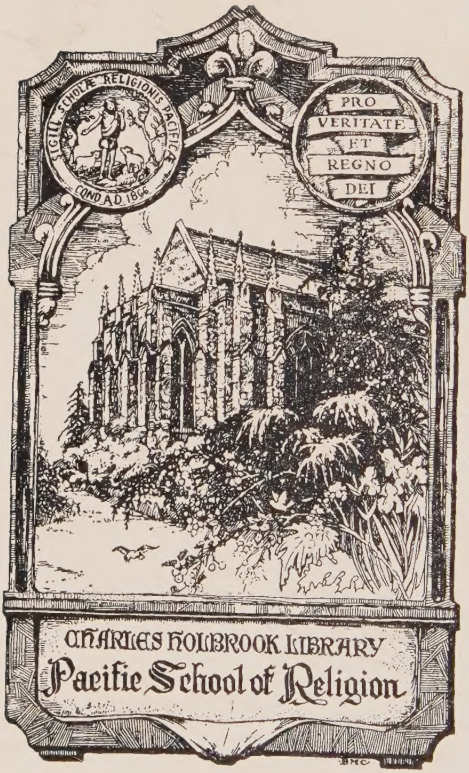

SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1952_20

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

20. Jahrgang 1952

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

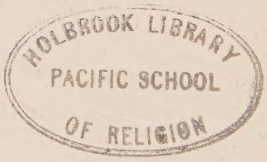
J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

1952

V. 20
1952

©

Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, dieses Heft, einzelne B
träge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältige



Printed in Germany
Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT

Neuere Hesekiel-Literatur. Von Licentiat Dr. *Curt Kuhl* in Nordkirchen i.W. 1

Fragen der Kierkegaardinterpretation I. Kritische Bemerkungen zu dem Buche von Hermann Diem über „Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard". Von Dr. *Wilhelm Anz* in Marburg/Lahn 26

Übersicht über Katholische Literatur zur Reformationszeit und zur Gegenwart. Schluß. Von Professor D. Dr. *Heinrich Hermelink* in München . . 72

Missionswissenschaft 1933–1952. Von Professor D. *Walter Holsten* in Wörrstadt/Rheinhessen 105

Das heutige Missionsdenken in Skandinavien. Eine Literaturübersicht. Von Domprediger Dozent Dr. *Herman Schlyter* in Lund 150

Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens. Von Professor D. *Ernst Benz* in Marburg/Lahn 162

Aus Kirche und Zeitgeschehen. Von Professor D. *Martin Schmidt* in Obersursel/Ts. 175

Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie. Von Dozent Dr. *Georg Fohrer* in Marburg/Lahn 193, 295

Theologie und Liturgie. Von Pastor *Götz Harbsmeier* in Reiffenhausen bei Göttingen 271

Täufertum und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung VIII. Von Pfarrer i. R. *Eberhard Teufel* in Fellbach bei Stuttgart 361

Verzeichnis der besprochenen Werke 371

51996

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Anz, Dr. *Wilhelm*, Marburg/Lahn 2

Benz, Professor D. *Ernst*, Marburg/Lahn 16

Fohrer, Dozent Dr. *Georg*, Marburg/Lahn 193, 29

Harbsmeier, Pastor *Götz*, Reiffenhausen bei Göttingen 27

Hermelink, Professor D. Dr. *Heinrich*, München 7

Holsten, Professor D. *Walter*, Wörrstadt/Rheinhessen 10

Kuhl, Licentiat Dr. *Curt*, Nordkirchen i.W. . . . . .

Schlyter, Domprediger Dr. *Herman*, Lund 15

Schmidt, Professor D. *Martin*, Oberursel/Ts. 17

Teufel, Pfarrer i. R. *Eberhard*, Fellbach bei Stuttgart 36

Neuere Hesekiel-Literatur

Von Curt Kuhl

A. Monographien und Textausgaben: ABINGDON Bible Commentary, ed. F. C. Eiselen, E. Lewis and D. G. Downey, Abingdon, Cokesbury Press 1948. – P. AUVRAY, Ézéchiel (Témoins de Dieu 10), Paris, Les éditions du Cerf 1947. – DERS., Ézéchiel (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem), ibidem 1949. – H. BARDTKE, Hesekiel in Auswahl übersetzt, Hamburg, Schlößmann 1941. – A. BERTHOLET, Hesekiel mit einem Beitrag von K. GALLING (Handbuch zum AT Erste Reihe 13), Tübingen, Mohr 1936. – J. A. BEWER, Liber Ezechiel (Biblia Hebraica), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt 7. Auflg. 1951. – H. BIRKELAND, Zum hebräischen Traditionswesen. Die Komposition der prophetischen Bücher des ATs (Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo), Oslo, Dybwad 1938. – A. VAN DEN BORN, De Historische Situatie van Ezechiels Prophetie (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia Fasc. 2 = Ephemerides theologicae lovanienses t. XXIII, S. 150–172), Brügge, Desclée de Brouwer 1947. – E. BROEGELMANN, Der Gottesgedanke bei Ezechiel, Hannover, Lafaire 1935. – R. BRUNNER, Ezechiel (Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde), Zürich, Zwingli-Verlag 1944. – E. BRUSTON, Ézéchiel (Bible du Centenaire), Paris 1947. – M. BUBER, Das Buch Jecheskel verdeutscht, Berlin, Schocken-Verlag (1942). – DERS., Gog und Magog. Eine Chronik, Heidelberg, L. Schneider 1949. – J. CALVIN, Auslegung d. Hlg. Schrift, Neue Reihe Bd. IX: Ezekiel 1–20, übers. u. bearb. v. E. Koch, Neukirchen, Erziehungsverein 1938. – DERS., Commentaries Reprints of the Edinburgh Edition of the Calvin Translation Society: Commentaries on the first twenty chapters of the Book of the Prophet Ezekiel, 2 Vols, Grand Rapids, W. B. Eerdmans 1948. – G. A. COOKE, The Book of Ezekiel (International Critical Commentary), Edinburgh, Clark 1936 und New York, Dulton 1938. – A. CRAMPON, La Sainte Bible. Nouvelle édition révisée, Paris 1939. – DARTMOUTH Bible ed. R. B. Chamberlin and H. Feldmann, Boston, Houghton Mifflin 1950. – L. DENNEFELD, Ézéchiel (La Sainte Bible), Paris, Letouzey et Ané 1946. – S. FISCH, Ezekiel, London, Soncino Press 1950. – M. FISCHER, Der Prophet Hesekiel (Bibelhefte der evgl. Jugend), Lahr, Kaufmann 1948. – E. E. FLACK, Ezekiel (OT Commentary. A General Introduction to and a Commentary on the Books of the OT, ed. H. C.

Alleman and E. E. Flack), Philadelphia, The Mecklenberg Press 1948. – H. Haag, Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes? Freiburg (Schweiz), Paulusdruckerei 1943. – J. Battersby Harford, Studies in the Book of Ezekiel, Cambridge, University Press 1935. – E. Henne, Ezechiel (Die Heilige Schrift des AuNTs übersetzt und erläutert von E. Henne und K. Rösch, Bd. 2, S. 1025–1156), St. Florian, Stiftungsbuchhdlg. 1947. – C. G. Howie, The Date and Composition of Ezekiel (JBL, Monograph Series Vol. IV), Philadelphia, Society of Biblical Literature 1950. – „Ishmerai" (M. D. Follin), Ezekiel Speaks Today. A critical analysis of the prophecy of Ezekiel in the light of modern events, Boston, The Writer 1941. – A. Ch. Johnson, H. S. Gehman and E. H. Kase, The John H. Scheide Biblical Papyri Ezekiel (Princeton University Studies in Papyrology Nr. 3), Princeton 1938. – Fr. K. Jonat, Die hlg. Bücher des ATs Bd. II, S. 230–334, Braunschweig, Wollermunn 1934. – W. Kelly, Ezekiel, London, Hammond 1948. – Fr. G. Kenyon, The Chester Beatty Biblical Papyri: Description and Texts of twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible Fasc. VII, Ezekiel, Daniel Esther, London 1938. – A. J. Levy, Rashi's Commentary on Ezekiel 40–48, Philadelphia, Dropsie College 1931. – B. B. Mariani, Danel: „il patriarca sapiente" nella Biblia, nella tradizione, nella leggenda, Pontif. Athen. Anton. 1945. – I. G. Matthews, Ezekiel. An American Commentary to the OT, Philadelphia, The Judson Press 1939. – N. Messel, Ezechielfragen (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo), Oslo, Dybwad 1945. – A. Noordtzy, Ezechiel (Korte Verklaring), Kampen, Kok 1933. – E. Osterloh, Die Offenbarung Gottes in der Fremde. Die Botschaft des Buches Ezechiel, München, Kaiser 1939. – Pilgrim Edition of the Holy Bible ed. E. Schuyler New York, Oxford Univ. Press 1948. – H. Riesenfeld, The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings (Uppsala Univ. Årskr.) Leipzig, Harrassowitz 1948. – H. W. Robinson, Two Hebrew Prophets: Studies in Hosea and Ezekiel (S. 63–125), London, Lutterworth Press 1948. – M. Schmidt, Prophet und Tempel (S. 109–171), Zürich, Zollikon Verlag 1948. – M. Schumpp, Das Buch Ezechiel (Herders Bibelkommentar XI 1), Freiburg i. Br., Herder 1942. – Fr. Spadafora, Ezechiele (La sacra Bibbia ed. S. Garofalo), Turin, Marietti 1951. – M. Thilo, Das AT ausgelegt für Bibelleser 4. Bd., Gütersloh, Bertelsmann 1950. – W. Tom, Paraphrase van het boek van den profeet Ezechiel 1941. – H. Veldkamp, De profeet Ezechiel, Kampen, Kok 1940. – Westminster Study Edition of the Holy Bible (AT ed.: J. P. Hyatt and C. Ginsberg) Philadelphia, Westminster Press 1948. – T. H. Whitehouse, Ezekiels Temple and Sacrifices, London, Thynne Ltd 1935. – H. van Zeller, Ezechiel. Man of Signs, London, Sands & Co 1944. – J. Ziegler, Ezechiel, Würzburg, Echter-Verlag 1948 (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, hrsg. Fr. Nötscher Bd. VI). – Ferner die Einleitungen von O. Eissfeldt, Tübingen, Mohr 1934; W. O. Oesterley and T. H. Robinson, London, SPCK 1934; R. H. Pfeiffer, NewYork, Harper & Brothers 1948; A. Bentzen, Kopenhagen, Gads Forlag, 2 Bde. 1948–49; E. J. Young Grand Rapids 1949; A. Weiser, 2. Auflg. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

1949; E. Sellin-L. Rost, 8. Aufl. Heidelberg, Quelle & Meyer 1950; Die Literaturgeschichten von J. Hempel, Wildpark-Potsdam, Athenaion-Verlag (1930–34); A. Lods, Paris, Payot 1950 und Literatur über Prophetismus wie J. Hempel, Worte der Propheten, Berlin, Töpelmann 1949; Th. H. Robinson, Prophecy and the Prophets in Ancient Israel, London, Duckworth 7. Auflg. 1948; G. Widengren, Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets, Uppsala 1948; vgl. auch die ATlichen Theologien von W. Eichrodt, Berlin, Evgl. Verlagsanstalt 2. Aufl. 1948 und O. Procksch, Gütersloh, Bertelsmann 1950.

B. Zeitschriftenaufsätze. B. Ahern, Our Fellow-priest Ezechiel, Hom. Past. Review 46 (1945–46), S. 338–343. – W. F. Albright, The seal of Eliakim and the latest preexilic history of Judah, with some observations on Ezekiel, JBL 51 (1932), S. 77–106. – D. Askowith, Ezekiel and St. Augustine, Journ. Bible and Relg. 15 (1947), S. 224–227. – P. Auvray, Le problème historique du Livre d'Ézéchiel, RB 55 (1948), S. 503–519. – E. Balla, Ezechiel 8 1–9 1 + 11 24–25, Festschrift Rudolf Bultmann, Stuttgart, Kohlhammer 1949, S. 1 bis 11. – W. E. Barnes, On Ezekiel II, 4, JTS 34 (1933), S. 373–374. – Ders., Ezekiel's denunciation of Tyre, JTS 35 (1934), S. 50–54. – Ders., The Scene of Ezekiel's Ministry and Audience, JTS 35 (1934), S. 163–169. – Ders., Two Trees Become One Ez 37 16–17, JTS 39 (1938), S. 391–393. – G. A. Barton, The present State of OT Studies, Haverford Sympos. on Archaeology and the Bible, 1938, S. 47–78. – W. Baumgartner, Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das AT, ThZ 3 (1947), S. 81–100. – G. R. Berry, The Title of Ezekiel 1 1–3, JBL 51 (1932), S. 54–57. – Ders., The Glory of Yahwe and the temple, JBL 56 (1937), S. 115–117. – Ders., The Composition of the Book of Ezekiel, JBL 58 (1939), S. 163–175. – Ders., The apocalyptic Literature of the OT, JBL 62 (1943), S. 9–16. – A. Bertholet, Hesekielprobleme, Pressemitteilungen der Reichszentrale für wiss. Berichterstattung v. 28. 12. 1935; dsgl. FF 12 (1936), S. 4 ff.; desgl. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves 4 (1936), S. 517 bis 523. – J. A. Bewer, The Text of Ez 1 1–3, AJSL 50 (1934), S. 96–101. –Ders., Das Datum in Hes 33 21, ZAW 54 (1936), S. 114–115. – Ders., Das Tal der Wanderer in Hes 39 11, ZAW 56 (1938), S. 123–125. – A. van den Born, Neuere Auffassungen über das Buch Ezechiel, Schweiz. Kirchenztg. 114 (1946), S. 210–213; 220–222. – Ders., „et pedes eorum recti" (Ez 1 7), Schweiz. Kirchztg. 114 (1946), S. 113. – E. C. Broome, Ezekiel's Abnormal Personality, JBL 65 (1946), S. 277–292. – W. H. Brownlee, Exorcising the souls from Ezekiel 13 17–23, JBL 69 (1950), S. 367–373. – M. Buber, Zu Jecheskel 3 12, MGWJ 78 (1934), S. 471–473. – K. Budde, Der Eingang des Buches Ezechiel, JBL 50 (1931), S. 20–41. – M. Buttenwieser, The Character and Date of Ezekiel's Prophecies, Hebr. Union College Ann. 7 (1930), S. 1–18. – U. Cassuto, L'ordinamento del libro di Ezechiele, Misc. G. Mercati. Vol. I 1946 (studi e testi 121), S. 40–51. – A. Colunga, La vocación del profeta Ezequiel, Estud. Bíbl. 1 (1942), S. 121–166. – G. A. Cooke, New Views on Ezekiel, Theology 24 (1932), S. 61–69. – J. Coppens, Deux pas-

sages obscures du livre d'Ézéchiel (1 25 et 1 28), Muséon 47 (1934), S. 25
bis 263. – G. Dahl, Crisis in Ezekiel Research, Quantulacumque, Studie
pres. to Kirsopp Lake 1937, S. 265–284. – C. E. Douglas, The twelve hou
ses of Israel, JTS 37 (1936), S. 49–56. – G. R. Driver, Ezekiel II, 6 „sittin
upon scorpions", JTS 35 (1934), S. 54–55. – Ders., Linguistic and textua
Problems: Ezekiel, Biblica 19 (1938), S. 60–69; 175–187. – Ders., Hebrew Note
JBL 68 (1949), S. 57–59. – Ders., Difficult Words in the Hebrew Prophet
StPr. 1950, S. 52–72. – A.-M. Dubarle, Ézéchiel, Rev. des Sciences philose
phiques et théologiques 34 (1950), S. 614–628. – R. Dussaud, L'idole de
jalousie (Ez 8 3), Syria 21 (1940), S. 359–360. – W. Eichrodt, Land un
Volk der Heilszeit nach Hes 40–48, Der Freund Israels 71 (1944), S. 58–6
82–83; 72 (1945), S. 17–22. – O. Eissfeldt, Ezechiel als Zeuge für Sa
heribs Eingriff in Palästina, PJB 27 (1931), S. 58–66. – Ders., Das Datu
der Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar, FF 9 (1933), S. 421–42
– Ders., Hesekiel Kap. 16 als Geschichtsquelle, JPOS 16 (1936), S. 286–29
– Ders., Schwerterschlagene bei Hesekiel, StPr. 1950, S. 73–81. – Ders
The prophetic Literature (The OT und Modern Study, ed. H. H. Rowley
Oxford Clarendon Press 1951, S. 115–161. – J. E. Mac Fadyen, Ezeki
ExpT 44 (1932), S. 471–474. – F. V. Filson, The Omission of Ez 12 26–
and 36 29 b–38 in Codex 967, JBL 62 (1943), S. 27–32. – J. Finegan, T
Chronology of Ezekiel, JBL 69 (1950), S. 61–66. – J. de Fraine, Gilgam
apud Ezechielem ?, Verbum Domini 26 (1948), S. 49–52. – K. Fruhsto
fer, Ezechiels Anfangsvision (Ez 1–3), Theol. Prakt. Quartalsschrift
(1940), S. 185–198. – Th. H. Gaster, Ezekiel 28 12, ExpT 51 (1939/4
S. 156. – Ders., Ezekiel and the Mysteries, JBL 60 (1941), S. 289–310
H. S. Gehman, The Relation between the Hebrew Text of Ezekiel a
that of the John H. Scheide Papyri, JBL 57 (1938), S. 281–287 u
Journ. Am. Or. Soc. 58 (1938), S. 92–102. – G. Gerleman, Hesekielbok
Gog, Svensk Exegetisk Årsbok 12 (1947), S. 148–162. – Gog della te
di Magog, Civiltà Cattolica 91, 2 (1940), S. 268–278. – R. Gordis, „T
Branch to the Nose". A Note on Ez VIII, 17, JTS 37 (1936), S. 284–288
Ders., A Note an Yad, JBL 62 (1943), S. 341–346. – J. Goettsberg
Ez 7 1–16 textkritisch und exegetisch untersucht, Bibl. Zeitschr. 22 (1936/
Heft 3. – W. Goy, Autour d'Ézéchiel, Église Évangélique du Canton de Va
Faculté de Théologie Neuchâtel 1931. – W. Gronkowski, De natura I
chielis „vinculorum" (3 16 a. 22–27), Coll. theol. 8, S. 375–412. – M. J. Gru
thaner, Recent Theories about Ezechiel, Cath. Bibl. Quarterly 7 (19
S. 438–446. – J. B. Harford, Is the Book of Ezekiel Pseud-Epigraph
ExpT 43 (1931), S. 20–25. – K. Hartmuth, Die verschlossene Pforte. I
Untersuchung zu Ez 44 1–3, Diss. Teildruck, Breslau 1933. – B. Heller,
und Magog im jüdischen Schrifttum, Jewish Studies in Memory of G
Kohut 1935. – J. Hempel, Eine Vermutung zu Hes 24 15 ff., ZAW 51 (19
S. 312–313. – G. Hirscher, Zur LXX des Buches Ezechiel (neuhebräis
Jubilee Vol. in Honour of B. Heller, Budapest 1941, S. 18–21. – C. G. Ho
The East Gate, BASOR 117 (1950), S. 13–19. – K. Jaspers, Der Pro

Ezechiel. Eine pathographische Studie, Festschr. f. Kurt Schneider 1947, S. 77–85. – J. Jeremias, Hesekieltempel und Serubbabeltempel, ZAW 52 (1934), S. 109–112. – P. Joüon, Trois noms de personnages bibliques à la lumière des textes d'Ugarit, Biblica 19 (1938), S. 280–285. – J. L. Kelso, Ezekiel's Parable of the corroded Copper Caldron, JBL 64 (1945), S. 391–393. – H. Knight, The personality of Ezekiel – priest or prophet? ExpT 59 (1948), S. 115–120. – E. G. Kraeling, The meaning of the Ezekiel panel in the Synagogue at Dura, BASOR 78 (1940), S. 12–18. – A. Lods, La mort des incirconcis, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1943, S. 271–283. – Ders., Les cuisines du temple de Jérusalem, RHR 127 (1944), S. 30–54. – C. Mackay, The King of Tyre, ChQuR 117 (1933/34), S. 239–258. – Ders., The Key of the OT. ChQuR 238 (1935), S. 173–196. – Ders., Prolegomena to Ez 40–48, ExpT 55 (1943/44), S. 292–295. – E. Mahler, Zur biblischen Chronologie, MGWJ 79 (1935), S. 450–456. – H. G. May, The Relation of the Passover to the Festival of Unleaved Cakes, JBL 55 (1936), S. 65–82. – Ders., The Departure of the Glory of Yahweh, JBL 56 (1937), S. 309 bis 321. – R. Meyer, Betrachtungen zu drei Fresken der Synagoge von Dura-Europos, ThLZ 74 (1949), Sp. 29–38. – J. J. Murray, The preacher's use of Ezekiel, ExpT 50 (1938/39), S. 314–316. – J. L. Myres, Gog and the danger from the nord, in Ezekiel, Quart. Stat. des Pal. Expl. F. 1932, S. 213–219. – W. O. E. Oesterley, The book of Ezekiel: a survey of recent literature, ChQuR 232 (1933), S. 187–200. – J. B. Payne, The relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus, JBL 68 (1949), S. 251–265. – H. Pope, Ezekiel and his Visions, JTS 24 (1935), S. 275–288. – O. Procksch, Fürst und Priester bei Hesekiel, ZAW 58 (1940/41), S. 99–133. – J. B. Pritchard, Notes on Tammuz in the light of recent discovery and study, JBL 69 (1950), S. XIII. – J. M. Rife, Ezekiel's Vision by the River Chebar (1 28), Biblia sacra 88, S. 105–109. – M. A. Schmidt, Zur Komposition des Buches Hesekiel, ThZ 6 (1950), S. 81–98. – Louise Pettibone Smith, The eagle(s) of Ez 17, JBL 58 (1939), S. 43–50. – Dies., Metrical Lists, JBL 69 (1950), S. XIV. – N. H. Snaith, The dates in „Ezekiel", ExpT 59 (1948), S. 315–316. – S. Spiegel, Ezechiel or Pseudo-Ezechiel?, TR 24 (1931), S. 245–321. – Ders., Toward Certainty in Ezechiel, JBL 54 (1935), S. 145–171. – Ders., When was Ezekiel exiled? (hebräisch), Sefer Touroff, Boston 1938, S. 206–212. – Ders., Noah, Danel and Job, touching on Canaanite Relicts in the legends of the Jews, Ginzberg Jubilee Vol. 1945, S. 305 bis 351. – W. Staerk, Zu Hab 1 5–11, ZAW 51 (1933), S. 1–28, besonders S. 18–21. – H. Stocks, Danel, die südbabylonische und die nordpalästinisch-phönikische Überlieferung, ZDMG 97 (1943), S. 125–149. – E. Sukenik, The Ezekiel-pannel in the wall decoration of the synagogue of Dura-Europos, JPOS 18 (1938), S. 57–62. – H. Torczyner, (Zu Ez 28 14), Jew. Stud. Kohut 1935, S. 41–45. – Ders., Semel ha-qin'ah ha-maqneh (Ez 8 3. 5), JBL 65 (1946), S. 293–302. – C. C. Torrey, Ezekiel and the Exile. A Reply, JBL 51 (1932), S. 179–181. – Ders., Certainly Pseudo-Ezekiel, JBL 53 (1934), S. 291 bis 320. – Ders., Notes on Ezekiel, JBL 58 (1939), S. 69–86. – A. Troelstra,

De Aanhef van Ezechiel, N. Th. Stud. 16 (1934), S. 1–16. – M. F. Unger, The Temple Vision of Ezekiel, Bibliotheca sacra 105 (1948), S. 418–432; 106 (1949), S. 48–64. – H. Urner, Zur theologischen Exegese von Hes 36 22–28, Monatsschr. f. Past. Thlg. 39 (1950), S. 75–80. – R. de Vaux, Magog – Hierapolis. Histoire d'une fausse exégèse, RB 43 (1936), S. 568–571. – L. H. Vincent, L'autel des holocaustes et le caractère du temple d'Ézéchiel, Mélanges Paul Peeters I (An. Boll. 67 (1949/50), S. 17–20. – C. Virolleaud, Sur l'idole de la jalousie du temple de Jérusalem (Ez 8 3–5), Rev. des Études Sem. 1945, S. 59–63. – J. W. Wevers, Evidence of the Scheide Papyri for the translation of the status constructus in Ezekiel, JBL 68 (1949), S. XI. – Rachel Wischnitzer-Bernstein, The conception of the resurrection in the Ezekiel Panel of the Dura Synagogue, JBL 60 (1941), S. 43–55. – J. Ziegler, Die Bedeutung des Chester Beatty – Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezechiel-Septuaginta, ZAW 61 (1945/48), S. 76–94.

C. Nicht veröffentlichte Arbeiten. W. H. Brownlee, The Book of Ezekiel. – The Original Prophet and the Editor, Diss. Duke Univers. 1947. – O. R. Fischer, The Unity of the Book of Ezekiel, Diss. Boston Univ. 1939. – G. Fohrer, Die Rätsel des Buches Ezechiel, Hab. Schr. Marburg 1948. – D. N. Freedman, The Theology of Ezekiel, Princeton Sem. – C. Kuhl, Ältere Materialien im Buche Hesekiel, Hab. Schr. Berlin 1939. – H. Mac Lean, The Gog of Magog Prophecies in Ezekiel, New York 1937. – M. Lubliner, Der Mensch in der Verkündigung Ezechiels, Diss. Marburg 1946. – M. Noth, Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel 14, Festschrift für Joh. Herrmann 1950. – A. Panyik, A critical and comparative study of the Old Latin Text of the Book of Ezekiel and the minor Prophets, Princet. Univ. 1938.

Abkürzungen: AJSL: American Journal of Semitic Languages and Literatures. – BASOR: Bulletin of the American Schools of Oriental Research. – ChQuR: Church Quarterly Review. – ExpT: Expository Times. – FF: Forschungen und Fortschritte. – HTR: Harvard Theological Review. – JBL: Journal of Biblical Literature. – JPOS: Journal of the Palestine Oriental Society. – JTS: Journal of Theological Studies. – MGWJ: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. – PJB: Palästina-Jahrbuch. – RB: Revue Biblique. – StPr: Studies in OT Prophecy, Edinburgh, Clark 1950. – ThLZ: Theologische Literaturzeitung. – ThR: Theologische Rundschau. – ThZ: Theologische Zeitschrift. – ZAW: Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft. – ZDMG: Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft.

Wie man aus der Literaturübersicht[1]) erkennt, ist das Buch Hes, das bis in die Neuzeit hinein wegen seiner angeblichen Problemlosigkeit von der Forschung etwas stiefmütterlich behandelt wurde, inzwischen Gegen-

1) Bei den bestehenden großen Schwierigkeiten war es uns nicht möglich, aller Publikationen seit 1932, besonders in Zeitschriften, habhaft zu werden. Für Vermittelung von Literatur und besonders von noch nicht veröffentlichten Arbeiten bin ich Gelehrten des In- und Auslandes verpflichtet, denen ich hiermit für ihre Unterstützung meinen ganz besonderen Dank ausspreche.

stand lebhaften wissenschaftlichen Interesses geworden. Nicht nur, daß fast gleichzeitig mit unserm damaligen Referat [1]) die kritischen Berichte von OESTERLEY und vor allem SPIEGEL erschienen, und daß GOY, wenn auch in knapperem Rahmen, über die damals besonders aktuellen Untersuchungen (Hölscher, Torrey, Smith) berichtete. Darüber hinaus sind weitere Referate über neuere Problemstellungen von GRUENTHANER, BARTON (S. 65 ff.), VAN DEN BORN und neuestens DUBARLE und EISSFELDT (S. 153–158) zu verzeichnen, mehrere Kommentare (Cooke, Bertholet, Matthews, Schumpp, Ziegler und die Übersetzungen der ersten zwanzig Kapitel von CALVINS Hes-Kommentar) und eine stattliche Reihe von Abhandlungen und Zeitschriftenaufsätzen, über die jetzt möglichst vollständig STEINBORN in der Bibliographie der ThLZ laufend orientiert. Auch die neueren Einleitungen und Literaturgeschichten des ATs nehmen fast alle selbständig zu den Hes-Problemen Stellung. Daß hierbei Untersuchungen zur Theologie gegenüber den Fragen der Komposition zurücktreten, ist bei der ganzen Problematik des Buches nur zu verständlich. Mag man es als ein Wagnis bezeichnen, so ist es doch erfreulich, wie sehr dieses spröde und schwere Buch auch stärker in das Blickfeld der christlichen Gemeinde gerückt worden ist. Zu Beginn des Zeitraums, den wir überblicken wollen, zeichneten sich hauptsächlich folgende Auffassungen ab: a) die *traditionelle exilische* (Hermann, Sellin, Kittel), die in Hes den Golapropheten sieht, den „Priester im Prophetenmantel" (Wellhausen), der sein Buch im wesentlichen selbst verfaßt und redigiert hat: b) die *kritische*, die das Buch als ein sehr zusammengearbeitetes Gebilde ansieht und dem Propheten nur diejenigen Stücke zuerkennt, die poetisch gehalten sind (Hölscher) oder sich auf ein Wirken in Jerusalem beziehen (Herntrich) und c) die *pseudepigraphische* (Torrey), die das Buch zwar als Einheit gelten läßt, aber eben nur als Pseudepigraph aus ganz später Zeit, aus dem nur die wenigen Zusätze des babylonischen Redaktors ausgeschieden werden müssen (JBL 58). Diese drei Auffassungen stehen auch heute noch nebeneinander; doch haben sich daraus durch Kombination verschiedener Art weitere Möglichkeiten entwickelt.

I.

1. Die *neuere Prophetenkritik* [2]) mit der Einteilung des überlieferten Textbestandes in drei Gruppen von Stoffelementen erweist sich für Hes in-

1) Vgl. unser Referat „Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung" ThR Neue Folge 5 (1933), S. 92–118, auf das wir uns bei den einzelnen Problemen beziehen (zitiert: ThR 5).

2) Vgl. vor allem ThH Robinson in ThR N. F. 3 (1931), S. 90–103 und ExpT 50 (1939), S. 200: „Ez is in a class by itself, and offers unique problems".

folge seiner Eigenart nicht als brauchbar. Eher schon die von BIRKELAND vertretene These von der überwiegend nur mündlichen Überlieferung der Prophetenworte in einzelnen *Traditionskomplexen*, die durch Generationen überliefert und schließlich als Gemeingut der jüdischen Gemeinde im vierten Jahrhundert schriftlich fixiert wurden. Bei diesem Überlieferungsprozeß sei das Traditionsgut nur insoweit erhalten geblieben, als es sich im Ablauf der Geschichte als lebensfähig, als „sozial wirksam und relevant" (S. 11) erzeigte. Und zum andern sei es „durch den Schmelzofen der Gemeinschaft hindurchgegangen", d. h. national-kultisch umgebogen und in das dogmatische Schema eingegangen, „das immer mit Heilszusage an Israel abgeschlossen werden muß" (S. 14). Diese Thesen haben manches für sich, da durch sie die mancherlei Anreicherungen und vor allem die heilseschatologischen Zusätze zu Drohworten eine Erklärung finden. Andererseits führen diese Gedanken aber in ihrer letzten Konsequenz zum Verzicht, zu den „ipsissima verba" des Propheten vorzudringen, und damit auch zum endgültigen Verzicht auf ein geschichtliches Verständnis des ATs überhaupt [1]). Für die Abgrenzung dieser Komplexe, deren Birkeland versuchsweise im ganzen zehn [2]) herausstellt, und deren Grundlage im wesentlichen wohl „auf den vorexilisch-exilischen Propheten" (S. 58) zurückgehe, spielen die Daten des Buches eine so entscheidende Rolle, daß ganz heterogene Stoffe wie c. 32 und 33 oder c. 24 und 25 zusammengefaßt sind, obwohl hier die Zäsur doch deutlich zu erkennen ist; und zum andern wird auseinandergerissen, was organisch zusammengehört (wie c. 25 f.; vgl. II, 4).

2. Diesen *Datierungen*, die alle auf „ganz konkrete und bedeutsame Begebenheiten" (S. 419) gehen, spricht EISSFELDT, und ihm folgend Cooke, entscheidenden Wert zu als Maßstab für die Echtheit derjenigen Stücke, die unmittelbar darauf folgen. Um so mehr, als diese Daten im allgemeinen in richtiger Reihenfolge geordnet stehen: das erste aus dem Jahre 593 (1 1 f.) und das letzte aus 573 (40 1), wobei 29 17 als späterer Nachtrag (571) oder als irrtümliche Angabe (Auvray S. 88) unberücksichtigt bleiben darf. Daß 32 1 und 32 17 später sind als die Zeitangabe in 33 21, läßt sich mit der Zusammenstellung aller Ägyptenorakel wahrscheinlich machen; ebenso das 11. Jahr (26 1) gegenüber den Ägyptenorakeln aus dem 10. Jahr mit der Zusammenfassung der Tyruslieder. Eißfeldt kommt zu dem Schluß

1) Vgl. O. EISSFELDT, Zur Überlieferungsgeschichte der Prophetenbücher des ATs, ThLZ 73 (1948), Sp. 529–534, der sich vor allem mit J. ENGNELL, Gamla Testament: en traditionshistorisk inledning I 1945 und S. MOWINCKEL, Prophecy and Tradition 1946 auseinandersetzt.

2) I: 1–7; II: 8–19; III: 20–23; IV: 24–25; V: 26–28; VI: 29 1–30 19 VII: 30 20–33 20; VIII: 33 21–33; IX: 34–39; X: 40–48.

daß zwei verschiedene Sammlungen von „sicherlich von Hes selbst verfaßten tagebuchartigen Ich-Berichten" (S. 425) vorliegen. SNAITH hat diese Gedanken weitergeführt und glaubt, mehrere Zählungssysteme zu erkennen mit den Ausgangspunkten 586 (für die Interpolationen 1 2 und 40 1), 597 (für 24 1; 26 1; 29 17) und 615, das Geburtsjahr Jojachins (2. Reg 24 8) für alle übrigen Daten. Aber die Dinge liegen noch komplizierter, da die datierten Einleitungsformeln in 1 17; 20 1 f.; 24 1–3; 33 21–24 durch die eingefügten historischen Notizen aus dem Schema herausfallen. Sicherlich steckt in all diesen auffälligen Zeitangaben ein wichtiges formales Prinzip; aber vielleicht weniger zur Erkenntnis der Echtheit selbst als für die Komposition des Ganzen, wie auch Matthews, Oesterley-Robinson, Dahl, Berry, Irwin, Messel die Daten als sekundär ablehnen. Um die *Einzeldaten* geht inzwischen das große Rätselraten weiter. Zu 26 1 und 29 1 sind jetzt zu vergleichen die Korrekturen von MAHLER und Torrey (10. bzw. 11. Jahr) und zu 33 21 Auvray, Bewer und Mahler. Zu dem ominösen 30. Jahr (1 1), dem Datum der „original publication by the prophet or with his knowledge" (ALBRIGHT, JBL 51; vgl. Spiegel, HTR 24) „by one of his disciples" (Howie, S. 41. 99) ist zu den bisherigen Deutungen, unter denen das Lebensalter des Propheten (so schon Origenes) unter Berufung auf Num 4 30 von BEWER (AJSL 50), FINEGAN und Brunner für möglich gehalten wird, als neuer Ansatzpunkt das Jahr 615 hinzugetreten.

3. BERRY (JBL 51. 56) sucht der Schwierigkeiten dadurch Herr zu werden, daß er 1 1a. 4–28 hinter das 25. Jahr (40 1) und vor 43 4 stellt. AUVRAY (S. 166) ordnet die Thronwagenvision hinter c. 33 und van den Born stellt sie davor[1]). Bei diesen Gruppierungen gilt sie als Einleitung zu einer *zweiten Wirksamkeit* des Propheten, wofür in 3 11. 14 f. (so auch Pfeiffer und Fischer mit sekundärer Parallele in 11 24 f.) die Spuren der Abreise zur Gola gefunden werden. Das ist um so beachtlicher, als man bisher gerade diesen Abschnitt, wenn man ihn nicht ganz abtat (Harford, Matthews) ebenso wie 3 25 wenig ausgewertet hat. Gegenüber Herntrichs These von einem Wirken lediglich in Jerusalem, die sich trotz MC FADYEN, Oesterley (ChQuR 232) und Brownlee nicht durchgesetzt hat, und gegenüber einer ausschließlichen Golawirksamkeit (Albright, BARNES, Eißfeldt, Hempel, Howie, Lods, Procksch usw.) gewinnt Hugo Winclers von BERTHOLET wieder aufgenommene und besonders durch van den Born und AUVRAY (RB 55) nachhaltig verteidigte These von einem doppelten Wirken Hes' in Jerusalem-Juda und im Exil mehr und mehr Zustimmung (außer den Genannten Irwin, Spiegel (JBL 56), Noth, Die Gesetze im Pentateuch

1) Der Exilszeit Hes' schreibt VAN DEN BORN zu: 1 1–2 2; 3 12–16 a. 22 f.; 37 1–14; 33 1–36, 38; 37 15–48 35.

S. 99), Dumeste (RB 46), H. W. Robinson (S. 77); auch Bentzen (II, S. 128) rechnet mit dieser Möglichkeit, welche van Zeller als „the completest rubbish theory" (S. 25) bezeichnet. Oesterley-Robinson setzen Hes' jerusalemer Wirken in die Zeit von 602 (ähnlich auch Irwin) bis 597 und sehen in den jetzigen Angaben die Spuren des Redaktors, wie van den Born der Meinung ist, daß jene erste Tätigkeit in Jerusalem (bis 586) ins Exilsgewand gekleidet sei, um den Beweis der Kontinuierlichkeit des Jahweprophetentums im Exil von 598 an zu erbringen (S. 221)), während andererseits Hes' großer Einfluß dort als religiöser Reformator sein Wirken in der Heimat später habe vergessen lassen. Aus dem Bestreben, der jetzigen Textanordnung in etwa gerecht zu werden, setzen Fischer und Pfeiffer einen ersten Aufenthalt Hes' im Exil voraus unter Berufung auf 2 1 bzw. 8 1–4 (Ankunft und Wirken in Jerusalem). Während van den Born Hes' Sendung in 2 3–3 11 (unterbrochen durch den Visionsbericht 2 8–3 3) sieht, vereinfacht Schmidt den Tatbestand zu sehr, wenn er ohne Rücksicht auf den Kompositionscharakter des Stückes 1 1–3 15 (ohne 1 15–21) als erste Vision bezeichnet (so auch Howie im Anschluß an Hines, The Prophet as Mystic, AJSL 40). Mit Recht weist Bertholet – und er findet darin von der religionspsychologischen Seite her durch Knight Zustimmung – darauf hin, daß in 1 4 und 2 2 *zwei* in ihrem geistigen Niveau so *verschiedene Berufungen* vorliegen, daß „sich ihre beiderseitige Echtheit am ehesten begreift, wenn ein zwischen ihnen liegendes einschneidendes Ereignis wie der Fall Jerusalems die geistige Entwickelung Hes' entscheidend beeinflußt hat" (S. XIV). Erst eine doppelte Wirksamkeit Hes' [1]) macht seine Verkündigung unmittelbarer und überzeugender, bringt seine Gestalt uns menschlich näher, so daß uns Hes „für diese Zeit wenigstens zum Propheten im Vollsinn des Wortes" wird (Bertholet, S. XVII).

4. Eine solche Annahme führt dann auch zur Preisgabe gewisser *pare psychologischer Züge*. Zwar läßt sich auch so eine gewisse psychisch-abnorme Veranlagung bei Hes nicht ganz leugnen. Aber normal ist doch nur das nicht von der Norm Abweichende, der gewöhnliche Durchschnitt, die aurea mediocritas. Mit Recht betont Albright [2]) den Wert einer gewissen Anomalie, „um die Gedanken und die Gefühlswelt eines Menschen vom au

1) Als echte Stücke aus Hes' Golawirksamkeit spricht Bertholet (S. XV) an: 1 1. 4–2 2; 3 10–16 a. 22–24 a; 11 14–21; 14 4b–6. 7 b. 11. 21–23; 17 22–24; 20 bis 44; 22 23–31 (? möglicherweise schon im Zwischenaufenthalt entstanden) 33 30–33 (?); 34 1–16. 17–22. 31. 23 f.; 35 1–6. 8 b. 12 f. 15; 36 1–12. 16–36; 37 (> 12 b. 13); 39 23–29; 40–48 (soweit echt).

2) W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, München 194 S. 322.

getretenen Pfade des gewöhnlichen menschlichen Denkens und Fühlens abzulenken". Freilich sind die neueren Urteile über Hes' geistige Veranlagung scharf absprechend und stellen alle früheren Ansichten (ThR 5, S. 108) weit in den Schatten. Man höre, was BROOME sagt: „It is hardly necessary to point out that Ez was convinced of the importance of his mission to save his world. Such delusions are frequent concomitants of the disease. The patient believes he is chosen by powerful institutions, personnages and even the deity." Bei einer solchen Auffassung vom prophetischen Bewußtsein darf man sich dann auch nicht wundern, wenn von der Freud'schen Psycho-Analyse her (vgl. „the penis-symbol of the scroll"!) über den Patienten Hes die Diagnose gestellt wird, deren fünf Punkte zusammengefaßt sind in das Urteil „behavioristic abnormalities consistent with paranoid schizophrenia" (S. 288; 291). Von deutscher Seite ist jetzt JASPERS zum gleichen „Krankheitsbild" eines schizophrenen Paranoikers gelangt! Doch spricht schon, wie HOWIE betont, gegen diese ganze Diagnose „his ability to return to a normal role, apparently at will". In Ablehnung der von WIDENGREN erneuerten Kittelschen These vom Fernsehen setzt Howie sich eingehend (S. 69–84) mit Broome auseinander und zeichnet im Anschluß an Hines den Propheten als „a day-dreamer par excellence" (S. 78), als „a mystical individual (S. 81), a sensitive spirit, who was caught up in the cross currents of history" (S. 101).

II.

1. In der *Echtheitsfrage* hat sich der Standpunkt weiter aufgelockert. Die Erkenntnis, daß „außerordentlich viel im Nachlaß des Propheten herumgeschrieben worden" ist (Herrmann, S. XXXIV), wirkte sich damals für Herrmann besonders in den Schlußkapiteln (38–48) aus. Inzwischen hat auch da, wo jeder Radikalismus abgelehnt wird, der Gedanke an eine umfangreiche Bearbeitung des Originaltextes mehr und mehr Boden gewonnen. Nicht nur da, wo Abschreiber bei seltenen Worten und dunklen Ausdrücken in Verlegenheit waren oder bei denen wohlgemeinte Erklärungen vom Rande in den Text eingedrungen sind und die Verwirrung noch vergrößert haben; auch nicht nur dort, wo bewußt und mit voller Absicht die Unheilspredigt gemildert wurde durch angehängte Heilsworte (wie 16 60–63; 17 22–24; 18 30–34 usw.). Man rechnet jetzt mit wesentlich stärkerer Redaktorentätigkeit durch „Verbesserung" dessen, was falsch und unrichtig erschien, durch Zufügung einzelner Orakel und Kommentare aus Eigenem (Cooke, S. XXVII), besonders in den Fremdvölkerworten und den Verheißungen (Eißfeldt, S. 426), zu deren Umfang SELLIN-ROST darauf hinweist, „daß unter den datierten Stücken mehr unechte

mit unterlaufen wie unter den undatierten echte enthalten sind" (S. 120). SNAITH zieht aus diesen Datierungssystemen (vgl. I, 2) Schlüsse auf einen zweiten Verfasser (nach 586), während Harford (S. 71) c. 34–37 einem „second man of prophetic soul" in Babylonien zuschreibt. Im einzelnen ist natürlich Vieles, nur zu Vieles leider, unsicher und widersprechend. Es mutet an wie eine Ironie, wenn z. B. Pfeiffer 4 4–6. 12 ff. als sekundär erklärt, während Messel gerade das eingerahmte Zwischenstück für unecht hält. Aber in vielen Fällen beginnen sich gewisse Übereinstimmungen im Urteil, das oft auf ganz verschiedenen Wegen gewonnen wird, herauszukristallisieren. So herrscht weithin Einmütigkeit in der Annahme besonders starker *Überarbeitung* von c. 6 f.; 10; 20 f.; 36, in der *Erweiterung* der Strafreden (5 5–17), der Worte über die schlechten Frauen (16 44–63; 23 36–49), der Verheißung an die Exulanten (11 14–21), der Symbolhandlung (12 1–16), der Anklage gegen die einzelnen Stände (22 23–31), der Worte über das künftige Segensreich (34 25–31; 36 33–39) und in der *Ablehnung* bestimmter Abschnitte wie der Verantwortung des Propheten (3 16b–21 bzw. 33 7–9), der Worte über Edom (c. 35), Sidon (28 20–26) und Ägypten (30 1–19), der Zusicherung an Nebukadnezar (29 7–21) und der Tyrus-Listen (27 9–25), wenn auch für dieses letzte Stück neuerdings SMITH ebenso wie für Jes 3 16–23 metrischen Charakter betont und darin „an adaptation of a patriotic poem of Tyre" vermutet. Für 36 22–28 bemüht URNER sich um die Echtheit; aber die von ihm zum übrigen Hes-Text gezogenen Linien gehen nicht auf unzweifelhaft echte Stücke.

2. Darüber hinaus besteht die größte Mannigfaltigkeit. Wurden bei Hölscher noch wenigstens für c. 1–32 echte Partien statuiert, so will BERRY (ähnlich Matthews) nur in c. 1–24 einen Kern echter Sprüche Hes' aus Jerusalem zwischen 597 und 586 anerkennen, während ihm die Fremdvölker und Heilsorakel späterer Zusatz sind [1]). Eine große dem Chronisten verwandte Redaktion im 3. Jhdt. habe dann Hes ins Exil versetzt und c. 4 bis 48 hinzugefügt. Dagegen erklärt andererseits BUTTENWIESER (S. 1 bis 18) c. 1–31 als vaticinia post eventum und sieht das Ziel des Buches gerade in der Gesetzgebung (c. 40–48), wie auch van den Born den *Verfassungsentwurf* eine „praktische Arbeit allerersten Ranges" (S. 222) nennt, die Hes als Angehöriger einer dem Priesterkodex nahestehenden theologischen Schule in der Gola geleistet habe. Für diesen Entwurf, der v

1) Es ist bezeichnend, daß auch HOWIE (S. 101), der das Ganze für ec hält, differenziert zwischen c. 1–24, das er von Hes aus dem Gedächtnis di tiert sein läßt: „the original book with the foreign-nations section as appe dix", und dem Übrigen, indem er c. 33–39 als nach Hes' Tode von seinen Sch lern aus dem Gedächtnis und aus Aufzeichnungen gesammelt und c. 40–48 „a well-known vision of the prophet" (S. 102) dem Ganzen angefügt beurte

einer ganzen Reihe von Gelehrten für echt gehalten wird, zum mindesten in den von Herrmann als Grundlage herausgestellten Teilen, ist die alte These Oeders[1]) aus dem 18. Jhdt. wieder aufgenommen; und sicherlich mit Recht. Denn diese Kapitel haben mit dem übrigen Buch nichts gemeinsam als nur die typischen Einleitungs- und Schlußformeln und die nicht einmal sonderlich geschickte Einkleidung in die Form einer Vision. Eißfeldt (S. 420) geht es um die innere Verbindung zur Hes-Prophetie, indem er hier das positive Gegenstück sieht zu c. 20, der Ablehnung eines von den Exilierten geplanten Tempels[2]). Aber wie Bertholet (S. 170) hinter *c. 43–48* ein Fragezeichen setzt, so muß auch Procksch (Thlg. S. 321), der den Grundstock für ein echtes Gegenstück zu c. 8–10 hält, zugeben, daß „sich die breite Darstellung der Tempelgemeinde doch formal und inhaltlich nicht in die gedrungenen Zukunftsbilder (c. 34–37)" einfügt. Es ist eine andere Welt, die uns hier entgegentritt, und ein anderer Interessenkreis, Freude am Theoretischen und Konstruktiven, weit entfernt von Jahwewort und prophetischer Verkündigung. Das gilt auch für die Vision vom Tempelstrom (c. 47), auch wenn Irwin sie bei aller Ablehnung als „one of the great passages in the section if not even in the entire book" (S. 258) bezeichnet. Gegenüber Moehlenbrink (Der Tempel Salomos, Stuttgart 1932 S. 31 ff.), der im *Tempelentwurf* (c. 40–42) einen Begleittext zum Bauplan des bereits fertiggestellten zweiten Tempels sieht, und gegenüber H. Schmidt (Der heilige Fels in Jerusalem, Tübingen 1933 S. 56), der mit Hölscher hier ein Idealbild durch die Enttäuschung über den Serubbabel-Tempel entstanden sein läßt, versucht Jeremias den Nachweis, daß dieser Entwurf, als solcher durch 43 11 ausdrücklich kenntlich gemacht, für den Neubau des Tempels wahrscheinlich maßgebend gewesen sei. Doch sind die aufgezeigten Übereinstimmungen mit den bei Josephus erhaltenen Zitaten des Hekataios von Abdera nicht zwingend. Galling läßt lediglich die Möglichkeit der Echtheit offen, die von Eichrodt (Thlg. III, S. 54) bejaht wird.

3. Wie im Verfassungsentwurf sieht Pfeiffer (S. 520) auch in der *Gog-Perikope* (c. 38–39), deren Nachwirkung vor allem in der Alexandersage und im Islam Heller nachgeht, die Frucht von Hes' literarischer Tätigkeit im Exil. So wie er treten heute noch im Anschluß an Herrmann viele Forscher (wie Auvray, Eißfeldt, Harford, Lods, Messel, Sellin-Rost, Weiser) für die Echtheit des Grundstocks dieser Stücke ein. Neben der Parallelität zweier Vorstellungsreihen (Staerk, ZAW 51), wobei Auvray die

1) Freye Untersuchung über einige Bücher des ATs, Halle 1771.

2) Im Anschluß an A. Menes, Tempel und Synagoge, ZAW 50 (1932), S. 271 bis 273.

Dublette 39 1–8 betont, wird mit größeren Erweiterungen, vor allem durch 39 9–16. 25–29 (Sellin-Rost) oder 39 1–16. 21–29 (Messel) gerechnet. Doch hat 39 25–29 mit der Gog-Perikope an sich nichts zu tun, sondern ist der Abschluß eines Literaturwerkes (vgl. 37 26–28), was schon allein gegen die Echtheit und Ursprünglichkeit von 38 1–39 24 spricht. Auch Pfeiffer bleibt in seinem Urteil schwankend, wenn er andererseits (S. 562) erklärt, daß diese Apokalypse wahrscheinlich das Werk eines Späteren ist. In Richtung der alten von Corrodi [1]) aufgestellten und von Greßmann (ThR 5, S. 102) vor allem wieder aufgenommenen These der Unechtheit weist Cooke (S. XXV) nachdrücklich darauf hin, wie hier die ganze Ordnung umgekehrt sei, daß nach dem Anbruch der neuen Zeit, nachdem Gottes Volk restauriert (38 8. 11 f. 14) und alle äußere Gefahr vorüber ist und die umwohnenden Völker außer Aktion gesetzt sind, diese schreckliche Invasion ganz unerwartet kommt. Und Bertholet (S. 133) richtet den Blick auf die Beurteilung der Propheten (38 17; 39 8) und auf den Abstand dieser beiden Kapitel von Hes' Zukunftserwartung, die sonst auf dem festen Boden der gegenwärtigen Verhältnisse steht. Hier spricht ein nachexilischer Prophet (Eichrodt, Thlg. II, S. 36) von einer fernen Zukunft, nicht von einem konkreten politischen Feinde, sondern von dem Symbol für alle gegenwärtigen und künftigen Feinde, von dem letzten, dem eschatologischen Feind (Staerk, Ziegler) [2]), dessen Name sich mit einiger orthographischer Willkür auf den Zahlenwert des Antichrist (Apc 13 18) bringen läßt (Brunner II, S. 96). Gehört aber die Gog-Perikope zu den „späteren Stücken" (vgl. Hempel, Proph. S. 278) und bildet sie einen Fremdkörper im Buch Hes – und sehr vieles spricht dafür –, dann ist es auch nichts mit Hes als dem „Vater der Apokalyptik", wie auch Berry (JBL 62) sich um den Nachweis bemüht, daß das Buch durch Einfügung von 28 2–19; 31 38 f. eine apokalyptische Bearbeitung erfahren habe.

4. Ein besonderes, noch wenig bei Hes behandeltes Problem [3]), bilde

1) Versuch einer Beleuchtung des jüdischen und christlichen Bibelkanons Halle 1792.

2) M. Buber, Gog und Magog, 1949, bietet eine Sammlung von Anekdote des Rabbi von Lublin und seiner Schüler, die Gog auf Napoleon gedeutet un damit die ersehnte Erlösung durch den Messias als bevorstehend erwartet habe

3) H. Schmökel, Jahwe und die Fremdvölker, Breslau 1934, behandelt d Echtheitsfrage nur am Rande und lehnt sie für Jer mit Eichhorn, Schwall usw. ab (S. 49 f.), während H. Bardtke, Jeremia als Fremdvölkerprophet, ZA 1935–1936 für die Echtheit eintritt. H. Gressmann hat für seinen „Messias (S. 97) die „Heidenorakel" nicht mehr bearbeiten können; von Chr. Schmerl Heidelberger Dissertation „Die Völkerorakel in den Prophetenbüchern des ATs Würzburg 1949, sind nur die Kapitel über Prophetentum und Sprache ve öffentlicht.

die *Fremdvölker-Orakel* (c. 25–32), die ebenso wie bei Jes und Jer in „bewußter redaktioneller Architektur" (Bertholet, S. 89) als Mittelstück des Buches angeordnet sind. Damit ist aber auch hier die Frage der Echtheit aufzuwerfen. Schumpp (S. 132; ähnlich van den Born) läßt sie in der Zeit der Belagerung und Zerstörung Jerusalems entstanden sein, während Pfeiffer von einem „ersten Buch Hes'" spricht und auch hier den literarischen Charakter betont. Richtig ist daran, daß es hier nicht wie in c. 4–24 um ein dringendes Anliegen der prophetischen Verkündigung an das eigene Volk geht; selbst Howie (S. 97) spricht von ihnen als einem „appendix zu 1–24". Sie sind gerichtet gegen fremde Völker, und das in Ausdrücken und Wendungen, die dem Vokabular der Fremdvölkerlieder entstammen (Kuhl), wie ihnen auch der allgemeine Kontakt zum Hörer (Hempel S. 168) fehlt oder wie Bertholet es ausdrückt: daß sie mehr schriftstellerischen und schematischen Charakter tragen (S. 90). Der Prophet ist hier nicht Warner, sondern nur Wahrsager; deshalb schreibt auch Messel diese Kapitel Späteren zu. Kapitel 25–32 stehen unorganisch, ohne jede Verbindung, völlig isoliert. Man kann sie als Überleitung der abschließenden (priesterlichen) Redaktion von den Unheilsworten (c. 4–24) zu den Heilssprüchen (c. 33 ff.) ansehen (Hempel, S. 161; ähnlich Bertholet, Weiser) oder als Auftakt zu den Verheißungen (Eißfeldt S. 426); aber das geht doch mehr auf die Komposition des Buches als auf Hes' Tätigkeit selbst. Eißfeldt stellt auch hier zwei Reihen von (datierten und undatierten) Worten heraus. Wichtig und notwendig erscheint uns, erst einmal im Blick auf den verheißungsvollen Schluß in 28 25 f. den großen Trennungsstrich zu ziehen zwischen c. 25–28 und c. 29–32. Gegenüber der weitverbreiteten Meinung, daß das *Sidon-Orakel* (28 20–23) nur der Vollständigkeit halber zugefügt sei, faßt Messel richtiger c. 25 (ohne die Weiterbildungen in v. 4. 6–8. 14 a) und 26 2. 4b–5 mit dem lückenhaft erhaltenen 28 20–22a. 23 zu einem einheitlichen Gedicht zusammen, wie auch Auvray c. 25 zusammen mit 28 20 ff. zu den wenigen bei ihm sekundären Stücken rechnet. Solche in sich gleichförmigen und gleichmäßig aufgebauten Drohlieder in Form der Drohschilderung (3. Person; keine Anrede) müssen, wie ihr häufiges Vorkommen zeigt[1]), sehr beliebt gewesen sein. Welche Gründe für die große Anreicherung gerade bei der *Tyrusstrophe* maßgebend gewesen sein mögen, bedarf noch der Klärung. Barnes (JTS 35), der sie für echt hält, sucht das Motiv in der Annahme, daß Tyrus für Hes nicht von Haus aus heidnisch gewesen sei. Noch unwahrscheinlicher ist die Weiterführung der Gedanken von Schoff (ThR 5, S. 114) durch L. Finkelstein (The Pharisees I Philadelphia 1938 S. 335 ff.), daß in den Worten

1) Jes; Jer; Am 1 3–2 3; Joel 4 19; Sach 9 1–7; Zef 8 4–11.

gegen Tyrus und Ägypten Babylon gemeint sei. Anders als bei den Tyrus-liedern liegen die Dinge beim *Ägyptenkomplex* (c. 39–32), für den selbst Messel die Möglichkeit offen läßt, daß hier Einiges von Hes stammt [1]).

III.

1. Das von Hölscher als *Echtheitskriterium* angewandte Prinzip der *Dich-tungen* hat vor allem Nachfolger gefunden an Matthews und Irwin und neuestens Brownlee, der 13 17–23 als ein Musterbeispiel darbietet. Aber bei ihm wird die Möglichkeit doppelt betonter Wörter nicht berücksich-tigt; zum andern macht Brownlee sein kritisches Prinzip dadurch illu-sorisch, daß er mit Zufügung von Gedichten durch spätere Autoren rech-net (S. 367). Hatte Hölscher von den 806 Versen der c. 1–32 dem Pro-pheten nur rund 170 konzediert, so sind es bei Irwin immerhin an 22 ganz oder teilweise „echte" Verse, zu denen noch 28 aus c. 33–38 hin-zukommen. Allerdings bestehen von den 53 von Irwin als echt anerkann-ten poetischen Stücken [2]) 21 aus nur einer Zeile und 23 aus nur einer Strophe, wie auch im Unterschied von Hölscher nur Weniges einen grö-ßeren Umfang hat. Es ist auch uns keine Frage, daß die Prophetenwor-zumeist aus kurzen Sprüchen bestanden haben. Doch werden sie schwer-lich von solcher Dürftigkeit gewesen sein wie etwa die von Irwin her-ausgestellten Worte 35 3 oder 38 3–4 a. Auch bei manchem anderen di-ser Gedichte (wie 12 26 f.; 16 1–3; 28 1–4; 32 1 f. usw.) wird man sich d Eindrucks nicht erwehren können, daß sie so nicht vollständig sind, u daß hier etwas, und zwar gerade das für die prophetische Verkündigu Wichtige und Entscheidende, fehlt. Auch bei dem großen Tyrusgedic (c. 27), in welchem v. 4–9 trotz des Metrums entgegen der üblichen Au-fassung als Aufzählung getilgt werden, steht die Drohung in keinem rec-ten Verhältnis zum Auftakt des Gedichts. Weitere Bedenken ergeben si uns, wenn mehrere Symbolhandlungen (4 1 f. 9–11; 5 1–3) zu *einem* Gedic zusammengefaßt sind, wie auch die von Matthews herausgestellte Stur

---

1) Messel spricht Hes zu: 29 1–5 a*α*; 30 1–9*; 32 1–2 (S. 106).

2) Es sind dies einschließlich der Einleitungsformeln: 1 3 + 2 4 b. 5 (= 3 3 16–19 (= 33 1. 7–9); 4 1 f. 9—11 + 5 1–3; 4 16 f. (= 12 17–19); 6 1–5; 6 11 7 1–27 (> 11. 22 f. 25); 8 1 + 11 2–6; 11 14 f.: 12 1. 4–10; 12 21–23; 12 26 f.; 13 1 13 17–19; 14 1–3. 6; 14 12 f.; 15 1–5; 16 1–3; 17 1–8. 12; 18 1–4; 20 1–3; 21 1–3. 21 6–8: 21 11 f.: 21 13–21 (> 17 f. 20); 21 23–25; 22 1–4; 22 17 f.; 22 23 f.; 23 5. 11; 24 1–5. 9 f.; 24 15–22 (> 17); 25 1–4; 26 1 f. 7; 27 1–3. 25. 27; 28 1–4; 2 bis 17 a (> 15 f.); 28 20–22; 29 1–3; 29 17–19; 30 1. 6. 19; 30 20–22. 24; 31 1–8; 32 32 17 f. 20 f.; 33 10 f.; 33 23 f. 27; 33 30. 32; 34 1 f.; 35 1–3; 36 16–18; 37 15–18. 2 38 1–4.

vision (1 4 f. 22. 26–28) als Gedicht von drei Strophen bei Irwin (S. 223) Bedenken erweckt.

Im Gegensatz zu der bisher angenommenen vielen Prosa des Buches wird jetzt der *poetische Charakter des Ganzen* betont durch die von Balla erfolgte Herausstellung von Kurzversen, d. h. Versen mit 2 bis 3 Hebungen, die sich in gleich große Strophen zusammenfassen lassen (vgl. ThLZ 75, Sp. 211). Balla hat das am Beispiel der Tempelvision (c. 8 ff.) durchgeführt, in der er ein Gedicht von 20 Strophen zu 5 Kurzversen aufgezeigt hat; bei Ausfall einer Strophe hinter 9 11, verursacht durch den Einschub von 10 1–11 23. Fohrer [1]) stellt für die echten [2]) Hes-Stücke solche Gedichte von zwei, drei und mehr bis zu zehn, vierzehn und zwanzig Strophen zu je 5 oder 7 oder 9 Kurzversen fest. Man wird seine Publikation abwarten müssen, ehe man über diese Auffassung urteilen kann.

2. Eine derart kunstvolle Form setzt voraus, daß Hes zugleich Literat gewesen ist, und zwar in höherem Maße als seine Vorgänger (Bertholet, S. 11). Vom *Dichter und Schriftsteller* Hes spricht vor allem Th. H. Robinson und entschuldigt die viele Prosa des Buches damit, daß Hes sein eigener Amanuensis gewesen sei und seine Botschaft nicht nur niedergeschrieben, sondern auch ediert habe (S. 145), wie auch Pfeiffer (S. 539), der im ganzen drei Bücher Hes' (a: 25–32; b: 1–24 + 34–37; c: 40–48) herausstellt, betont, daß Hes „prepared an edition of his work". Die hierbei vorausgesetzte literarische Einheit ist heute ziemlich allgemein aufgegeben zugunsten vorsichtigerer Formulierungen: von späteren Händen, die dem Buch die vorliegende Form gegeben haben. Zwar führt auch Cooke (S. XX) die planvolle Anlage auf Hes zurück; aber im einzelnen wird dem Redaktor viel Spielraum gelassen. Doch läßt sich mit der bloßen Annahme von Glossen und Einfügungen allein die Problematik des Buches nicht lösen. Während man in der Abgrenzung zwischen Hes und Redaktor einerseits mit einer echten Grundschrift rechnet, die aber wohl in „mindestens doppelter Brechnung in Umlauf gewesen sein muß" (Hempel, Lit. S. 161) oder auf Grund der Daten-Theorie mit zwei Denkschriften und echten Einzelstücken oder kleineren und größeren Sammlungen (Eißfeldt, S. 425), ist man andererseits vielfach zurückhaltender und spricht nur von tagebuchartigen Aufzeichnungen und einer Sammlung datierter Fremdvölkerorakel und Reden und Gedichten allgemeiner Art (Weiser,

1) Vgl. auch G. Fohrer, Jeremias Tempelwort 7 1–15 ThZ 5 (1949), S. 401 bis 417.

2) Als unecht werden neben Glossen und kurzen Erweiterungen herausgestellt: 6 8–10; 16 30–34; 16 44–58. 59–63; 17 22–24; 21 33–37; 22 6–13. 15 f.; 22 23–31; 23 36 bis 49; 28 20–26; 30 13–19; 32 9–16; 33 7–9; 40 38–43; 41 15 b–26; 43 10–12. 13–17. 18–27; 45 18–20; c. 48.

S. 170), von des Propheten „Nachlaß etwa in der Form ‚loser Blätter' eines Skizzenbuches" (Bertholet S. XIV), von „skizzenhaften vorläufigen Aufzeichnungen" (Bertholet S. 111) oder von Einzelstücken und originalen Ergänzungen und mehrfachen Äußerungen Hes' zum gleichen Thema (Fohrer). Diese Ergänzungen geben BERTHOLET die Basis für seine *Dublettentheorie*, welche in Ablehnung der alten Kraetzschmarschen These von den zwei Relationen (ThR 5, S. 99) für manche Stücke mehrere Entwürfe annimmt und in größerer Zahl echte [1]) und unechte [2]) Parallelen herausstellt. Aber bei ihnen handelt es sich vielfach (vgl. 1 1; 2 3; 3 1) mehr um Glossen und Zusätze als um wirkliche Parallelen. Die literarischen „remains" des Propheten seien dann von der Redaktion (einer Einzelperson oder einer Schule von priesterlichen Schreibern) überarbeitet und in eine neue literarische Struktur gebracht (KNIGHT, Weiser usw.); nicht immer mit geschickter Hand (Auvray, Lods), so daß nicht mehr alles am richtigen Platze steht. CASSUTO führt im einzelnen aus, wie die Sprüche nach sehr oberflächlichen Gesichtspunkten zusammengestellt sind. Diese Unordnung (ThR 5, S. 98) erklärt jetzt Fohrer damit, daß die Redaktion das Hes-Gut aus Mißverständnis durch Zusätze erweitert und zu kleinen Sammlungen zusammengefaßt habe, die teils sachlich, teils chronologisch aneinandergereiht wurden, wobei durch Verschachtelung und Umstellung der Eindruck eines „seelsorgerlichen Wirkens von Anfang an" entstanden sei. So ist die alte Winckler-Herrmannsche These (Ez-Studien 1908, S. 4) vom Buch Hes als einer Sammlung von kleineren selbständigen Abschnitten aufgenommen und weiterentwickelt, wie auch Matthews meint, man könnte bei Hes weit richtiger von einer ‚Bücherei' als von einem ‚Buch' sprechen (S. XVIII).

3. MATTHEWS selbst, dessen Ergebnisse weithin in der Linie Hölscher liegen [3]), kommt es neben den „Gedichten" vor allem um das Aufzeige

---

1) 1 1; 2 4a. 6b–7; 4 7; 7 5–9; 12 26–28; 13 18. 20 f.; 14 4b–7 (> 7a). 11; 23 bis 18 (> 4a. 6. 10a. 16b. 17a). 28–30; 25 3a. 6 f.; 33 7–9; 34 2–10 (> 4 f. 7. 8a). 1 36 1–8*. 11. 15; eine Triplette: 30 21: 30 22. 25a. 26: 30 24. 23. 25b.

2) 6 6 f.; 10 1. 8–17. 20–22; 12 4–16 (> 6b. 9. 11. 15); 13 2–4. 6. 9–12. 15 f.; 16 13 16–21. 23. 36b. 38. 42. 43b; 26 3–6; 33 10–20; 35 7–11 (> 8b). 14; 36 13 f.; 37 12b. 38 10–16a. 18–23; 39 8–16.

3) Außer c. 40–48 hält Matthews für nachhesekielisch, und zwar als „t contribution of the Babylonian editor: 1 1b. 2a. 3. 5b–21. 22c–24 (25). 28b; 2 1 3 10–16a. 23b–27; 4 4–6. 8. 9b. 12–15?; 8 1–3 (4); 9 1–7. 10b. 11; 10 2. 7. 1. 3–5 8–22; 11 1a. 22–26; 24 1 f. 25–27; 29 1–3a. 21b; 31 1 f.; 32 1. 2a. 15 f. 25; 33 21 34 1. 2a; eingeklammerte Verszahlen bedeuten Glossen. Weiter als „scribal ditions after 500 B. C.": 13 9; 15 8; 21 28–32; 22 8. 23–29?; 23 36–49; 25 1–7. 8 12–14. 15–17; 26 1–6. 15–18 (17b. 18a earlier). 19–21; 27 9b–25a; 28 1–10. 20–23.

geeigneter *Maßstäbe für die Kritik* an. Einen solchen glaubt er in den *Lieblingsausdrücken* Hes' gefunden zu haben. Aber kann man denn wirklich aus dem Vorkommen bestimmter Phrasen eine wie auch immer geartete Garantie entnehmen? Müßte es nicht eigentlich nahe liegen, daß gerade spätere Bearbeiter mit Fleiß Hes' Diktion nachgeahmt haben werden? Aber es ist auch wieder nicht recht einzusehen, warum bei Behandlung der Phraseologie (§ 42) Messel den gleichen Ausdruck bald Hes, bald dem Redaktor oder einem noch Späteren zuweist. Irwin, der mit Recht dieses ganze Sprach-Prinzip ablehnt, sucht objektive Kriterien in den für das Buch Hes typischen *Einleitungsformeln*. Mißlich ist nur, daß diese sich auch in anerkannt unechten Stücken finden. Sicher unecht sind für Irwin die Stücke, in denen diese Formeln mit „Denn" oder „Darum" eingeleitet sind, wie überhaupt nach Irwin (S. 276) diese beiden Konjunktionen fast nur in Zufügungen vorkommen, so daß auch alle die kurzen nach der Form „weil – darum" aufgebauten Sprüche unter das gleiche Verdikt der Unechtheit fallen. Allerdings bleibt schwierig, daß auch echte Sprüche zuweilen diese verdächtige Einleitung aufweisen. So bleibt auch hier vieles problematisch; doch sehen wir anders als Rowley (ThLZ 73, Sp. 346) in dieser Studie gerade in ihrer Ähnlichkeit, aber auch in ihrer Abweichung von Hölscher einen wertvollen Beitrag zur Förderung der Probleme.

4. Die *pseudepigraphische Auffassung* von Torrey (ThR 5, S. 103), der aufs lebhafteste von Budde unter Erneuerung seiner alten Auffassung (ExpT 1900), Albright, Spiegel, Barnes und Harford widersprochen wurde, fand nur Zustimmung durch Dahl, ohne daß jedoch neue Gesichtspunkte in die Debatte gebracht wurden. Sonst hat Torreys Ansicht, die er selbst mehrfach (JBL 51, 53) weiter verteidigte, keine Nachfolger gefunden. Das ist verständlich, da sie eine literarische Einheit des Buches voraussetzt. Immerhin ist in diesem Zusammenhang auf Messel hinzuweisen, der unter Berufung auf Esr 4 1; 6 16. 18 f. usw. und besonders 10 8 als Gola die *Zurückgekehrten* verstanden wissen will. Damit wird die bestehende Spannung im Wirken Hes' aufgehoben und zugleich das Nebeneinander von Unheils- und Heilsverkündigung ermöglicht, je nachdem es sich um die Rückkehrer (die „Jahwetreuen") oder die im Lande Gebliebenen (die „Götzendiener") handelt. So wird zwar verständlich, wenn Hes nicht von der besonderen Lage der Exulierten spricht und seiner Schrift jeder babylonische Hintergrund fehlt (S. 12). Aber aus der Nichtberücksichtigung des Gottesgerichts von 598 durch Hes sollte man nicht schlie-

---

29 13–16; 30 1–9. 13–19; 32 29–32; 34 17–22; 35 1–36 7; 36 8–15. 16–21. 22–25. 29–32. 33–38; 38 1–39 20 (S. XLVIII–XLIX).

2*

ßen, daß Hes eben 200 Jahre später als diese Ereignisse, und zwar in persischer Zeit (etwa 400) gelebt habe. Nach seinem Tode habe unter Benutzung hesekielischer Redewendungen ein Redaktor um 350 vieles hinzugetan, Gedichte durch Prosa erweitert und das Lied über die kleinen Völker und die Worte gegen Ägypten, die sich auf die Kämpfe zwischen Persern und Ägyptern beziehen sollen, hinzugefügt in einer so umfassenden Tätigkeit, daß man „das Ergebnis ein neues Buch nennen kann" (S. 30) [1]). Problematisch bleibt hierbei, warum der Redaktor die Predigt Hes' in die Zeit des Untergangs reprojiziert haben soll; ebenso ergeben sich Bedenken gegen die Deutung der Symbolhandlungen über Belagerung (c. 4 f.) und Exilierung (c. 12) und vor allem grundsätzliche Einwände gegen die Methode, wenn alles Zeitgeschichtliche (wie 12 1–16; 17 11–21) als sekundär ausgeschieden wird. So bleibt diese Arbeit, die sich weder mit Torrey noch Irwin auseinandersetzt, lediglich ein Versuch, das Hes-Gut aus den späteren Erweiterungen herauszulösen.

IV.

1. Auf *systematischem Gebiet* liegt für das Buch Hes nicht allzuviel vor. Von der Voraussetzung der Einheitlichkeit des Buches (S. 126) und der mosaischen Ursprungs der Grundlage der Priesterschrift (S. 129) aus untersucht HAAG die Heilszeit (36 f.; 14 12–23; 18; 43 1–9; 47 1–48 35) und zeichnet Hes als Vertreter einer „echt priesterlichen Theologie", die Hes an der P-Gesetzgebung, vielleicht einer vorexilischen Variante von P, geschöpft habe; ein Urteil, das in seiner Einseitigkeit weder der Problematik des Buches noch der Verkündigung des Propheten gerecht wird. BROEGELMANN, der die Probleme auch nicht genügend berücksichtigt, stellt Gottes Heiligkeit als theologischen Zentralbegriff heraus. Wenn auch ganz traditionell in der Beurteilung des Buches, so ist LUBLINERs kurze Darstellung des Verhältnisses des Kollektivs (Israel; Fremdvölker) und des Individuums zu Gott und die Vergleichung Hes' mit der übrig

1) Dem Redaktor werden im wesentlichen zugeschrieben: 1 1. 4–2 8; 3 10–17–27; 4 7–11. 16 f.; 5 7–17 (> 11); 6 1–14; 7 2–16 (> 10a. 14. 15a). 27b; 8 4; 9 10 2. 7; 11 8–12. 23; 12 6a. 7. 12–20. 26–28; 13 6–10a. 17 f. 22 f.; 14 5–7. 11–23; 15 5. 7 f.; 16 16–25. 31b. 33 f. 36b–41 (> 38. 40a). 44 f. 47–53a. 54. 56–60. 62 f.; 17 11–24; 18 21–32; 20 3. 27–29. 31*. 39–44; 21 17–19. 22. 33–37; 22 15a. 16. 21 f. 23–31; 23 8. 10a. 19–31. 35; 24 6–14. 23b. 24; 25 1–26 6 + 28 20–26; 29 1–16; 30 1–32, 32; 33 bis 29; 34 13. 14a. 25–31; 35 1–15; 36 1–5. 1–38; 37 12b. 13a (b?). 19 f. 23–28; 38 (23?); 39 1–16. 21–29; 43 1–9 (< 4); 44 1–3; 46 19–24; 47 1*; außerdem als nachredaktionelle Zusätze vor allem: 4 4–6. 12–15; 10 1. 3–6. 9–22; 16 26. 28 f.; 19 1–21 1–10; 23 36–49; 24 1 f. 25–27; 26 7–28 19; 33 21 f.; 42 15–20; 43 13–27; 44 17–45 1–46 18; 47 13–48 35.

atlichen Überlieferung recht ansprechend. Zu 24 15 ff. tritt HEMPEL (ZAW 51) dafür ein, daß Hes die Haltung Gottes, nicht die des Volkes symbolisch darstellen soll. EISSFELDT (StPr.) weist in Verfolg der Gedanken von LODS über die „Unbeschnittenen" auf den dazu gehörigen Begriff der „Schwerterschlagenen" (gewöhnlich gleichbedeutend mit Gemordeten oder Hingerichteten) hin, für die in der Unterwelt ein gesonderter unrühmlicher Aufenthaltsort vorauszusetzen ist. Wegen der theologischen Abzweckung ist hier auch hinzuweisen auf NOTHs kleine Untersuchung der Typen menschlicher Gerechtigkeit (14 14). Aus dem Umstande, daß Hes Männer anführt, die in seiner und seiner Hörer Vorstellung vorzeitliche Nichtisraeliten [1]) waren, folgert Noth, daß Hes wohl dadurch die in individueller Vergeltung „von jeher und universell waltende" Gerechtigkeit Gottes habe zum Ausdruck bringen wollen. Für c. 40–48 kommt PROCKSCH auf Grund der nur noch kultischen Bedeutung des Fürsten und der hohen Bewertung des Priestertums zu dem Schluß, daß Hes das Bild einer Zwischenzeit zwischen exilischer Gegenwart und messianischer Zukunft entworfen habe.

2. Für den Gebrauch in Pfarramt und Gemeinde sind eine Reihe mehr oder weniger *volkstümlicher Auslegungen* zu verzeichnen. Sie vertreten fast durchweg den traditionellen Standpunkt, wie ja zu fragen ist, inwieweit überhaupt kritische Beobachtungen hierbei zu verwerten sind. Wo es geschieht, wird im allgemeinen die richtige mittlere Linie eingehalten. Von *größeren Arbeiten* mit fortlaufender Übersetzung und zusammenhängender Erklärung ist auf evangelischer Seite in deutscher Sprache neben JONAT und dem Schlußband von THILO nur BRUNNER zu nennen, der mit Ausnahme der Deutung des „sehr hohen Berges" (17 22) auf Golgatha sonst die Verchristlichung vermeidet und weithin wissenschaftliche Fragen berücksichtigt. Von katholischen Publikationen bietet vor allem SCHUMPP in der Herder-Bibel einen guten und praktischen Kommentar, der auch, soweit es geboten erscheint, kritische Fragen freimütig behandelt. Die wissenschaftlicher gehaltene kürzere Erklärung in der Echter-Bibel durch ZIEGLER behandelt mehr text- und literarkritische Fragen, wobei vor allem die Kürze der ursprünglichen Einheiten und der Sammelcharakter des Buches herausgestellt wird. HENNE seinerseits betont weithin die poetische Form und beschränkt sich auf kurze Sacherläuterungen. Von französischen Gelehrten haben BRUSTON in der evangelischen Zentenarbibel, AUVRAY in der Cerf-Sammlung, CRAMPON und DENNEFELD in der Sainte Bible den Hes

1) Für Noah hält NOTH die von LEWY, Mélanges Syriens offert à M. RENÉ DUSSAUD I 1931, S. 273–275 vollzogene Gleichsetzung des akkadischen theophoren Personennamenelements Nāḫ mit dem ATlichen Noah für mindestens wahrscheinlich.

übersetzt und leisten mit ihrer Erklärung den gleichen guten Dienst wie ihre deutschen Gegenstücke. In der Sacra Bibbia bietet SPADAFORA eine italienische textkritische Ausgabe mit guter Einleitung und Erörterung der Probleme[1]). An Neuausgaben der Bibel oder des ATs in Übersetzung und Erklärung sind besonders die USA sehr fruchtbar. Zu nennen sind neben der Darmuth Bible vor allem FLACKs Hes-Bearbeitung im OT Commentary (Lutheraner), dem es neben den kritischen Fragen besonders um den Ewigkeitswert des Gotteswortes geht; die Westminster Study Edition (Presbyterianer) mit Einleitung, Hauptartikeln und Fußnoten und der Abingdon Bible Commentary (Methodisten). In Vorbereitung befindet sich der Hes in Harpers Annotated Bible aus der Feder von BEWER. FOLLINGs umfangreiche Erklärung legt den Wert auf die symbolische Interpretation, wohin diese führen kann, dafür sei als warnendes Beispiel die mehr als moderne Deutung von Gog und Magog in der Pilgrim Edition genannt.

3. An *ausgewählten Stücken* sei FISCHERs anspruchslose kurze Handreichung für die Bibelarbeit wenigstens erwähnt. Die ausführlichere Behandlung durch OSTERLOH ist ganz auf das Theologische ausgerichtet und läßt hinter den zentralen Gedanken des Buches Hes die Persönlichkeit des Propheten zurücktreten. Manches erscheint etwas zu pointiert, so die Beurteilung der Fremdvölker-Lieder, die „nur richtig zentral als Predigt an das Gottesvolk", an das sie sich „in erster Linie richten" (!) zu verstehen sind (S. 132, 112). In der bekannten „Bibelhilfe" bringt BARDTKE eine ansprechende Auslegung für die Praxis. Auch AUVRAY, der selbständig zu den Problemen Stellung nimmt, ist recht erfreulich. Ganz anders dagegen VAN ZELLER, der unter schroffer Ablehnung aber auch jeder Kritik in Hes den „Freund Daniels" sieht und die Akzente nicht immer richtig verteilt. AHERN und MURRAY geben unter Herausstellung der wichtigsten religiösen Gedanken eine Handreichung für die pfarramtliche Praxis.

V.

1. Bei der *Behandlung einzelner Probleme* stehen die *religionsgeschichtlichen Fragen* im Vordergrund. Vor allem geht es um die Beziehungen zu den Ras-Schamra-Texten. Mit Recht betont BAUMGARTNER, daß der Prophet schwerlich von selber auf solche Stoffe wie den von den beiden Frauen (c. 23) gekommen sein werden. Daneben handelt es sich um die Gestalt des ugaritischen Danel (vgl. dagegen JOÜON), dessen Auswirkung

1) Die niederländischen Arbeiten von NOORDTZY, TOM, TROELSTRA und VELKAMP waren mir leider nicht zugänglich; ebensowenig die englischen Arbeiten von FISCH, KELLY und WHITEHOUSE.

bei Hes (14 14. 40; 28 3), Henoch und Jubiläen SPIEGEL im einzelnen aufzeigt. Wenn MARIANI eingehend das Für und Wider dieser Gleichsetzung abwägt, so liegt der Wert und Schwerpunkt seiner Arbeit doch mehr in dem Überblick über die Auslegungsgeschichte dieser Stellen. GASTER sucht durch Vergleichung mit der Herbstfestliturgie von der „Geburt der schönen und guten Götter" Hes c. 7–9 als Polemik des Propheten gegen ein zu seiner Zeit begangenes Fest kanaanäischen Ursprungs zu erklären; ebenso unwahrscheinlich bleibt MAYs Deutung (JBL 56) des „Auszugs der Herrlichkeit Gottes" (11 23) auf ein Sommersonnenwende-Fest' das später als Trauerfeier über Jerusalems Fall umgedeutet worden sei. In einem Vortrag weist PRITCHARD nachdrücklich auf die Bedeutung des Tammuzkultes (8 14) als Hintergrund der prophetischen Literatur überhaupt hin. Zum Eiferbild (8 3. 5) lieferten DUSSAUD, VILLOREAUD und TORCZYNER kleinere Beiträge; für die bekannten Anklänge von 14 21 an Gilgameš XI, 180 ff. verneint DE FRAINE die Abhängigkeit. Auf *stoffgeschichtlichem Gebiet* hat man bereits seit längerer Zeit (so Greßmann, Hempel; neuestens auch Howie S. 89) mit der Verwendung älteren Überlieferungsgutes gerechnet. So sieht SMITH in 17 3–10 ein altes Gedicht über ursprünglich nur einen Adler, das dann erweitert und umgedeutet ist. Ähnlich wird man auch über die beiden Löwen (c. 19) zu urteilen haben, wie KUHL solch älteres Volksgut im Buche Hes bei einer Reihe von Gedichten, vor allem in den Fremdvölker-Liedern, aufzuzeigen sich bemüht hat. An *historischen Beiträgen* liegen kleinere Aufsätze von EISSFELDT über c. 16 als Geschichtsquelle und über das Datum der Belagerung von Tyrus vor. In *topographischen Fragen* wird der Vorschlag von MC LEAN, das „Tal der Wanderer" (39 11) bei Besan zu suchen, von BEWER (ZAW 56) dahin modifiziert, daß es sich wohl um die noch heute wichtige Karawanenstraße darb-el-Ḥawārneh (Wadi Fejjâs) handele, von wo aus auch der Name Hamona (39 16 = Homonoia, Josephus Vita 54) in neue Beleuchtung gerückt wird. Während Cooke (S. 532) aus c. 48 eine Verlegung der Stadt nach Süden folgert, vertritt MACKAY (ExpT 55; ChQuR 239) den Standpunkt, daß die Stadt an der alten Stelle (also Jerusalem) anzunehmen sei, daß aber der Tempel nördlicher anzusetzen sei, und zwar bei richtiger Auffassung der 25 000 in 48 8 in der Gegend von Sichem. Eine *metallurgische Bemerkung* von KELSO weist für 24 1 ff. auf Kupfer (nicht Bronze) als Material des Kessels hin. Schließlich ist hier zu nennen der aus 244/255 n. Chr. datierte *Bilderzyklus* der 1932 ausgegrabenen Synagoge von Dura-Europos, worüber HEMPEL ausführlich in der Chronik (ZAW 1933) berichtet. Um die Erklärung und die Beziehungen zu Hes 37, die von SUKENIK mit eigenem recht schwierigem Deutungsversuch abgelehnt werden, bemühen sich neben KRAELING und MEYER vor allem WISCHNITZER-

Bernstein und Riesenfeld, der von hier Verbindung zum Passah annimmt. Doch wird man mit Rachel Wischnitzer (JBL 68), die eine Gesamtkonzeption für den ganzen Bilderkreis sucht, erst die Deutung der Bilderfolge über die Thronbesteigung abwarten müssen, ehe man bei dem sehr schlechten Zustand der Fresken zu besserer Erkenntnis kommen kann[1]).

2. Vom *hebräischen Text* ist die neue Bearbeitung in BH durch Bewer erschienen. Über die Grundsätze dieser Neuausgabe mit ihrem älteren Text, dem erweiterten kritischen Apparat und der Beifügung der Masora braucht nichts gesagt zu werden. Immerhin sei angemerkt, daß gegen früher einige Stücke mehr ihrem Gedichtcharakter entsprechend (so 15; 28 13–19; 31 13–14) metrisch gesetzt sind. Auf *textkritischem Gebiete* befassen sich Goettsberger und Howie mit der Herstellung von 7 1–16 bzw. 40 5–16, Brownlee mit 13 17–23 (vgl. III, 1) und Driver (StPr.) mit dem Wortverständnis von 16 4 und 27 9. Im einzelnen finden sich Textvorschläge von van den Born (1 7), Coppens (1 25. 28), Gaster (28 12), Gordis (8 17; 37 19), Torczyner (8 3. 5; 28 14) und Driver (12 6; 19 7), der außerdem (Biblica 19) an 92 zweifelhaften Stellen mit geringen Texteingriffen andere, z. T. recht beachtliche Lesungen vorschlägt. Die zahlreichen *Aramaismen* des Buches, die einst (1890) Fr. Selle herausgestellt hatte, führt Howie hauptsächlich auf aramäisch sprechende Kopisten der Exilszeit zurück (S. 68).

3. Neben dem kleinen Aufsatz von Hirschler sind für den *LXX Text* von besonderer Bedeutung die von Kenyon edierten acht Blatt Chester-Beatty- und die von Johnson, Gehman und Kase herausgegebenen und erläuterten 21 Blatt John H. Scheide-Papyri, die alle zu der gleichen Handschrift, dem Papyrus Nr. 967, gehören[2]). Da er die älteste bislang bekannte griechische Hes-Handschrift (erste Hälfte des 3. Jhdts. n. Chr.) darstellt, ist sein Wert leicht zu ermessen. Gehman, Payne, Wevers und Ziegler sind dem in sorgfältigen Untersuchungen nachgegangen mit dem Ergebnis, daß diese Handschrift neben einer Reihe von Sonderlesarten (grammatisch, stilistisch, Vertausch von Synonymen) einerseits in zahlreichen Zufügungen und Auslassungen mit dem MT übereinstimmt, was für die Hes-LXX auf Korrektur nach dem hebräischen Text bereits in vorhexaplarischer Zeit schließen läßt. Zum andern erweist sich Nr. 967

1) Vgl. auch du Buisson du Mesnil, Comte: Les peintures de la synagogue de Doura-Europos, RB (1934), S. 105–119; Zofja Ameisenowa, Das messianische Gastmahl der Gerechten MGWJ 79 (1935), S. 409–422.

2) Sie enthalten 11 25–12 6; 12 12–18. 23–13 6. 11–17. 30; 14 3. 6–10. 15–20. 23 bis 15 7; 16 5–11. 16–22. 26–34. 39–45. 48–53. 57–17 1. 6–10. 15–21 bzw. 19 12–20 15. 40–44 21 4 (9)–25 5; 26 10–28 18; 29 12–32 39; 34 6–36 23; 38 1–39 29; 37 1–4 (in dieser Anordnung!).

ıfolge seines Zusammengehens mit dem Vaticanus (B) und der Vetus atina als eine wertvolle Stütze für B, während die Beziehungen zu A Alexandrinus) nur geringfügig sind. Was die Verschiedenheit der *Gottes-ezeichnungen im* Hes-Buch (vgl. die Zusammenstellung bei Harford S. 161 f.) etrifft, so hat Nr. 967 bei 82maligem Vorkommen 76mal den Gottes-amen mit Kyrios wiedergegeben, was also wohl mit KASE gegenüber ARNES (JTS 34) als das Ursprüngliche anzusehen ist. Ein besonderes roblem bildet das außergewöhnlich häufige Vorkommen von *Auslas-ungen*, wobei zu fragen bleibt, ob es sich hier um Homoioteleuton han-elt oder ob die (hebräischen) Zwischenstücke als spätere Einfügungen nzusehen sind. Während KENYON (JTS 39, S. 275–277) sich für das rste entscheidet und FILTON für die von ihm behandelten Abschnitte 2 26–28 und 36 23b–38 ihm beipflichtet, beruft Irwin (S. 62) sich für die uslassung in c. 36 auf das schon früher von THACKERAY [1]) festgestellte bweichende Griechisch des Abschnitts und bestreitet seine Ursprünglich-eit im hebräischen Text.

Ziehen wir aus diesem Überblick über fast zwei Jahrzehnte Hes-For-chung die Bilanz, so steht die Fülle der Veröffentlichungen in keinem chten Verhältnis zu den gewonnenen Erkenntnissen. Sehr viel nützliche leinarbeit; bei den größeren Untersuchungen geht es trotz mancher neuen nsätze in Nachprüfung und Korrektur weiter um die großen Fragen, e vor rund einem Menschenalter aufgeworfen wurden. In den Einzel-eiten besteht eine verwirrende Mannigfaltigkeit, durch die man sich müh-m einen Weg bahnen muß. Immerhin zeichnen sich einige große Linien ; vor allem in der Frage der literarischen Einheit des Buches, die fast lgemein aufgegeben ist. Die Alternative „Dichter oder Schriftsteller" hat el an Schärfe der Formulierung verloren. Andererseits zeigt sich das estreben, auch für die Visionen und die Aufforderungen zu Symbolhand-ngen einen poetischen Charakter herauszustellen, ja, darüber hinaus für as ganze Buch Gedichtform anzunehmen. In der andern großen Frage, Jerusalem-Prophet oder Golaprophet, die zugleich entscheidend ist für e Zeit und das Verständnis des Propheten, ist die Annahme einer Wirk-mkeit lediglich und ausschließlich in Jerusalem sehr zurückgetreten hin-r der Synthese eines doppelten Wirkens, die eine ansprechende Lösung etet und manche Schwierigkeiten aus dem Wege räumt. Doch steht ihr s heute, und gerade in den neuesten Arbeiten (wie Schmidt, Howie, hrer), die traditionelle Ansicht eines Wirkens ausschließlich im Exil un-brochen und in nicht zu unterschätzender starker Position gegenüber.

1) H. St. J. THACKERAY, A Grammar of the OT in Greek, Cambridge 1909, 11 f.

Für die Entwicklung der Hes-Forschung ist weiter besonders bemerkenswert, in wie großem Umfange heute mit Umstellungen und Texterweiterungen redaktioneller Art gerechnet wird. Hier hat ein Ringen eingesetzt um Methodologisches und Grundsätzliches, um das Suchen nach möglichst objektiven Maßstäben für die Textbeurteilung und die Erkenntnis des Nachprophetischen. Mehr als bei andern Büchern des ATs gilt es beim Buch Hes die Übermalungen abzuklopfen. Möge es der Forschung beschieden sein, hierbei das darunter liegende Originalgemälde möglichst unversehrt wiederzugewinnen.

(Abgeschlossen 12. April 1951)

Fragen der Kierkegaardinterpretation I.

Kritische Bemerkungen zu dem Buche von Hermann Diem über Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard[1])

Von Wilhelm Anz

I.

Es gibt wenig Bücher über KIERKEGAARD, die ihrer Absicht nach a dem Verständnis heraus geschrieben sind, das Kierkegaard von „sein Leser" erwartet. Ein Autor, der nichts weiter will, als ohne relativierer Distanz zur Aneignung Kierkegaards führen, darf daher unserer bes deren Aufmerksamkeit gewiß sein.

Der Wille zur Aneignung zeigt sich bereits im Aufbau von DIE Schrift. Ein kurzer einleitender Abschnitt beschreibt die Existenzdialek als „Denkverfahren" (S. 1–47). Aber Diems Interesse gehört der Dialek als dem Instrumente eines besonderen religiösen Handelns. Diesem Hand ist der größte Teil der Darstellung gewidmet (S. 48–207). Diem selbst mit seinem Bericht im Sinne von Kierkegaards Existenzdialektik wirk

Die Grundanschauung, von der sich Diem leiten läßt, möchte ich v greifend so charakterisieren.

---

1) 1950. Evangelischer Verlag AG., Zollikon-Zürich, 207 Seiten.

Der Aufsatz sucht in einer eingehenden Besprechung des Buches von H. D eine Grundlage für die kritische Durchsicht der neueren Kierkegaardliteratu gewinnen. Ein zweiter Teil soll einen Sammelbericht bringen.

Die Existenzdialektik setzt beim Leser wenigstens zweierlei voraus:

1. Der Leser soll bereit sein, sich hinführen zu lassen zu dem Wagnis der für sich verantwortlichen Existenz.

2. Er soll diese seine Verantwortung binden an die christliche Tradition, so wie sie in der kirchlichen Verkündigung wirksam ist.

Die entscheidende Voraussetzung ist dabei, daß jedes der beiden angegebenen Momente nur in unlösbarer Einheit mit dem andern eigentlich verstanden und verwirklicht werden kann. Nur im glaubenden Gehorsam unter die Heilsbotschaft erreicht die Existenz ihr Ziel: das freie Selbstsein der Geistesexistenz. Aber ebenso ist die Lehre der Kirche nur insoweit in ihrer Wahrheit verstanden und auch nur insoweit wahr, als sie durch die gläubige Wiederholung hindurch zur Geistesexistenz führt. Existenz ohne Glaube ist ein Anspruch, der sich letzten Endes nicht bestätigt. Christliche Tradition außerhalb der Hinsicht auf die Aneignung im Glauben ist von Mythologie oder von philosophischer Spekulation nicht zu unterscheiden. Alle Bestimmungen in Kierkegaards Werk sind, in dem von Kierkegaard gemeinten Sinne, nur wahr, wenn sie streng in diesem Zirkel des christlichen Lebens bleiben. Wer Kierkegaards „Leser" sein will, muß also bestrebt sein, sich in diesem Zirkel zu halten und jeden Ausbruch aus ihm zu verhindern.

Von diesem Bestreben her will Diems Schrift verstanden werden. Sie will in diesen Zirkel hineinführen, der aus der dialektischen Korrelation von Existenz und Tradition entspringt, und will die in ihm liegenden Konsequenzen entfalten. Die Subjektivität[1]) wird durch die „sokratische" Überprüfung der Voraussetzungen, die sie mitbringt, auf die Fragestellung der Offenbarung aufmerksam gemacht; sie wird an die Existenz als Aufgabe herangeführt oder aber ihrer faktischen Existentialität überführt, die sie sich bisher nur verdeckt hatte. In der glaubenden Begegnung mit der Offenbarung wird sie ihres Zustandes in der Unwahrheit inne, gewinnt aber in dem als „Wiederholung" verstandenen Geschehen der Wiedergeburt ihre verlorene Freiheit zurück (S. 70 ff.).

Der Raum, innerhalb dessen dieser Weg gangbar wird, ist allein die Kirche. Diem wehrt das Mißverständnis entschieden ab, das Kierkegaards Werk als einen Ersatz für die kirchliche Verkündigung im Bereiche der literarischen und philosophischen Bildung ansieht. Zwar verführen der ästhetische und intellektuelle Reichtum des Werkes, sein esoterischer

---

1) Diem folgt in seiner Darstellung vor allem den „Philosophischen Brocken" und der „unwissenschaftlichen Nachschrift" und geht darum in seiner Darstellung allein von der Subjektivität des deutschen Idealismus aus. Darüber später.

Charakter, zu dieser Annahme, aber die Kategorie, die allein Kierkegaards Werk verständlich macht, ist die des Korrektivs innerhalb der Christenheit. Ein Korrektiv setzt keine neue Wirklichkeit, es weist zurecht, führt unverständlich Gewordenes oder Mißverstandenes auf den in seiner legitimen Auslegungsmöglichkeit bedrohten ursprünglichen Sinn zurück, um die Kirche zu ihrem eigentlichen Handeln zu befreien. Es argumentiert also „e concessis". (Vgl. S. 80. S. 151 ff., 154 ff.), aber es schafft selbst keine neue Wirklichkeit.

Kierkegaard als Korrektiv muß also in strenger Bezogenheit auf die kirchliche Verkündigung verstanden werden. Er will, wenn auch ohne Autorität, auf das Christliche aufmerksam machen (S. 80, 94). Dabei ist zu beachten: „Alles, was er ohne Autorität tut, lebt von der Voraussetzung, daß andere dasselbe zugleich mit Autorität tun" (S. 95). Kierkegaard erkennt damit die evangelische Kirche, die allein er ernsthaft im Blick hat, gemäß dem III. Artikel des Glaubensbekenntnisses als den Ort der wahren Heilswirklichkeit an. „Insofern ist Kierkegaards Werk sogar ein Beitrag von fundamentaler Bedeutung für die kategorial richtige Begründung dieser Autoritäten und ihren rechten Gebrauch . . . Kierkegaards Tätigkeit ist nur in einem dialektischen Verhältnis zur Kirche, aber nicht für sich allein möglich" (ebd.).

Als Korrektiv verhilft Kierkegaard der Kirche zum richtigen Verständnis ihrer selbst und wird damit zum Urheber einer Reform der Kirche von innen her (S. 116 ff.). Hier steht Diem ganz ausdrücklich in der Nachfolge Kierkegaards. Er sucht sich von ihm einweisen zu lassen in den rechten Gebrauch der christlichen Tradition, in die rechte Ausübung des kirchlichen Amtes (S. 118); denn in dem rechten Gebrauch der Predigt, der die echte Autorität der Verkündigung und die wahre Aneignung in sich schließt, kommt Kierkegaards Werk seiner inneren Führung nach zu Ende (S. 98 ff.).

Daß Kierkegaard faktisch an seinem Lebensende mit der bestehenden Kirche brach, liegt nicht von vornherein in der Konsequenz seiner Dialektik, sondern ist eine Folge des „Zufalls", daß die dänische Landeskirche sich aller „sokratischen" Zurechtweisung verschloß und in einem existentiell unwahren Gebrauch der Predigt verharrte. (Vgl. S. 146.)

II.

In dem Aufbau seiner Schrift folgt Diem dem Gange der „philosophischen Brocken". Ihnen folgend führt er in seinem Einleitungskapitel die Subjektivität bis zum sokratischen Paradox.

In einem kurzen Referat zeigt er, wie sich Kierkegaard durch seine Kritik der Hegelschen Philosophie den Weg frei macht zur Selbsterfassung

wirklichen Menschen. Auf diesem Wege ist Sokrates Vorbild. Sokrates führt hin auf das „Paradox" einer existentiellen Entscheidung, deren „Wahrheit" einer objektiven wissenschaftlichen Erfassung unzugänglich ist. Diese kann nur in der Situation der Entscheidung selber ausgemacht, kann aber nicht, losgelöst von ihr, als eine allgemeine Lehre über den Menschen überliefert werden. (S. 46, 192 Anm.)

Hegel dagegen konstruiert die Wirklichkeit, indem er sie als sich konkretisierende Gestalten einer transzendentalen Subjektivität interpretiert. Zu diesem Zwecke muß er die „empirische Subjektivität" aus allem Sein heraus reflektieren, bis sie als das Subjekt des reinen Denkens ihre Identität mit der Weltvernunft oder dem Weltgeist begreift. (Vgl. S. 16.) Jede gegebene Wirklichkeit ist durch die transzendentale Subjektivität gesetzt.

Kierkegaards Polemik gegen Hegel geht von einer einfachen Existenzfrage aus. Wie verhält sich die empirische Subjektivität des Philosophen zur transzendentalen, mit der sie identisch sein soll? Kann ein existierender Mensch zu gleicher Zeit beide Subjektivitäten sein? Kierkegaard verneint diese Frage. Um die Welt „spekulativ" erfassen zu können, muß der Philosoph aufhören, ein lebender Mensch zu sein. Er darf nicht mehr unter dem „Satz des Widerspruchs" existieren (S. 16). Der Widerspruch, die Notwendigkeit sich zu entscheiden, ist jedoch die Kategorie der menschlichen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit des Menschen kann nur in der Existenz „verstanden" werden, und so entsteht denn die Aufgabe zu zeigen, wie die Wirklichkeit eines Denkers aussehen muß, der Existenz denken will. Da das Verhältnis von denkender und existierender Subjektivität untersucht wird, kann es sich dabei nur um das Denken der eigenen Existenz handeln (§ 5 S. 18 ff.). Dabei macht das Denken eine eigentümliche Verwandlung durch. Es wird zum in sich durchsichtigen, einer Rechenschaft fähigen Vollzuge der eigenen Existenz. Die weiteren Erörterungen bei Diem haben den Sinn, die spezifische Bewegtheit (§ 6 S. 422 ff.), Selbständigkeit und Selbsterfassung (§ 7, S. 28 ff.) dieser existierenden Subjektivität zu zeigen. Sie sollen weiter diese Subjektivität als den Ort der Wahrheit erweisen. Ihr „Streben", d. h. der Ernst ihrer freien Selbstverantwortung, „die Selbstwirksamkeit im eigenen Existieren" (S. 38) sind nicht etwas Willkürliches. Die Entscheidungswirklichkeit ist weder in sich blind noch in sich beliebig. Sie hat ihre eigene Durchsichtigkeit und vor allem ihren eigenen „objektiven" Gehalt. Der „paradoxe", d. h. unsystematische, offene Charakter des Existierens besagt nichts gegen seine „Wahrheit". Diem legt auf die, ob zwar paradoxe, „Objektivität" dieser Existenzwahrheit großen Wert. (§ 10, S. 43 ff.) „Die Verwirklichung der Wahrheit durch das Dasein des Existierenden schafft nicht die Wahrheit selbst, sondern setzt

deren objektives Gegebensein voraus, für die sokratische Existenz im ‚Paradox' für die christliche im ‚absoluten Paradox'." (S. 192 Anm.)

Freilich darf diese „Objektivität" des Paradoxes nicht dahin mißverstanden werden, als könne der existierende Denker je eine allgemeine Lehre über den Menschen vortragen. (S. 189 ff. Anm.) Der existierende Denker ist, je reifer sein Wissen um Existenzwahrheit ist, um so stärker von Ironie und Humor durchdrungen. Er wird jede Äußerung gleichsam widerrufen, von sich wegstellen, um ihr ihren Ursprung aus der Situation der Entscheidung zu belassen. Jede Existenzwahrheit ist direkt unübertragbar, obzwar frei wiederholbar. Sie ist ihrem Wesen nach objektiv problematisch. So ist Kierkegaard denn in seinen Pseudonymen ein vorbildlicher „Sokratiker".

Der so beschriebene Weg zum sokratischen Paradox ist eine direkte Wiedergabe von Kierkegaards Gedanken. Gleichwohl befremdet Diems Referat dadurch, daß es nichts als bloßes Referat ist. Dieser Beschränkung liegt eine Vorentscheidung zugrunde. Weil Diem überzeugt ist, daß Kierkegaard seine Aufgabe richtig gestellt und durchgeführt hat, will er nichts anderes, als den Gang der Existenzdialektik in seinen entscheidenden Momenten referieren, um dann zur Sache zu kommen: dem kirchlichen Handeln Kierkegaards. Er verzichtet dabei bewußt auf alle historische Einordnung oder philosophische Vergleichung. Er setzt voraus, daß Kierkegaard in seiner polemischen Orientierung an Hegel und durch seine Aneignung des Sokratischen seinen Ort zulänglich bestimmt hat. So kann Diem zu der Entscheidung kommen, daß Kierkegaards Wort am besten für sich selbst spricht, und sich auf die bloße Wiedergabe beschränken. Das eigentliche Leben des Buches liegt in den Zwischenberichten, in denen Diem Mißverständnisse abwehrt und der Frage nach dem Ziel von Kierkegaards Werk in kritischen Erwägungen nachgeht. Diese Erwägungen betreffen die Konsequenzen von Kierkegaards Werk. Die Fundamente liegen für Diem außerhalb jeder Kritik. Hier kann sich nur die Frage nach dem richtigen Verständnis und dem richtigen Gebrauch ergeben.

Das Mißverständnis, das der zentralen Intention Kierkegaards vor allem widerspricht, ist für Diem der Versuch, die Begrifflichkeit Kierkegaards von ihrem Ziele, der glaubenden Aneignung des Christlichen, zu lösen und eine allgemeine Lehre, etwa eine Anthropologie, aus ihr zu gewinnen. „Natürlich kann man eine solche Anthropologie der einen oder anderen Art aus Kierkegaards Existenzdialektik exzerpieren, und Theologen wie Philosophen haben das auch getan. Aber man hat dann eben aus Kierkegaards Werk nur ein Exzerpt, das zudem das Entscheidende ausläßt, nämlich die Dialektik, und das dafür direkt doziert werden kann, also gerade das tut, was Kierkegaard sich verboten sein läßt. Die wissenschaftliche

auberkeit müßte es verbieten, sich in einem solchen Fall auf Kierkegaards Werk zu berufen" (S. 51).

Ohne Zweifel liegt dieses Verständnis für die Gezieltheit aller existenzialektischen Aussagen, für die Unablösbarkeit aller Begriffe von der Situation, der sie entstammen und der sie dienen, im Sinne Kierkegaards. Gleichwohl ergeben sich hier, wie mir scheint, Schwierigkeiten. Selbst aus dem kurzen Referate Diems geht hervor, daß es die transzendental übersteigerte Subjektivität des deutschen Idealismus, der Romantik, der Aufklärung ist, die Kierkegaard existenzdialektisch „überwindet." Wie weit reicht diese Überwindung? Erfaßt sie ihren Gegner wirklich bis in die Wurzel? Nur dann kann sie hoffen, ihn von Grund auf zu überwinden. Sonst besteht die Gefahr, daß der Angreifer in eine polemische Abhängigkeit von seinem Gegner gerät.

Der Hauptmangel von Diems Buch liegt m. E. darin, daß er diese Frage nicht ernsthaft stellt und darum auch nur unzulänglich beantwortet.

Schon die Begrifflichkeit Kierkegaards in ihrem Wortbestande hätte diem zu einer gründlicheren Ausarbeitung nötigen müssen. Jeder Leser Kierkegaards hat mit außerordentlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, um zum Verständnis seiner Terminologie zu kommen. Kierkegaard hat die Eigenart, seine kategorialen Bestimmungen scharf und mit souveräner Sicherheit, aber sehr abstrakt und sehr formal mehr hinzustellen als zu entwickeln. Pathos, Ironie, Beredsamkeit, polemische Drastik machen die terminologische Abstraktheit immer wieder vergessen. Sie stimmen den Leser ein, aber sie beheben nicht den abstrakten, formelhaften Charakter der Argumentation und verdecken in hohem Maße die Herkunft der Begrifflichkeit. Diese ist weithin aus einer Umdeutung der bereits in sich schwerverständlichen Terminologie des transzendentalen Idealismus erwachsen. So ergeben sich zugleich mit den primitiven Schwierigkeiten des richtigen Wortverständnisses sachliche Bedenken.

Lassen sich die spekulativen Begriffe Hegels als Existenzkategorien verwenden? Es ist nicht selbstverständlich, daß Begriffe wie Identität von Denken und Sein, Selbstreflexion, Unmittelbarkeit, Synthese und schließlich auch Dialektik auf die existierende Subjektivität übertragen werden können, ohne die Tradition, die mit ihrer Hilfe zum Reden gebracht werden soll, wesentlich zu modifizieren, vielleicht sogar in ihren Fundamenten anzugreifen. Was der Kierkegaard-Leser im Falle Hegels meistens ohne weiteres annimmt – nämlich, daß antike und christliche Tradition von ihm mißdeutet sind – muß angesichts der verblüffenden Tatsache, daß Kierkegaard weithin in der Terminologie seines Gegners redet, wenigstens als Frage erlaubt sein.

Diese Frage wird immerhin angesichts extremer Formulierungen, die

nur aus dem Gegensatz zu Hegel verständlich sind, auch von Diem gestellt, aber bezeichnenderweise nur im Hinblick auf die„ Philosophischen Brocken" und nur am Ende seines Buches. D. h. sie bestimmen nicht den Gang der Beweisführung. „Das Buch ist von Kierkegaard als Parodie auf Hegels systematische Vermittlung zwischen Philosophie und Christentum gedacht. Er verfolgt mit ihm kein selbständiges Interesse, sondern will nur das Fehlerhafte dieses Versuches aufzeigen . . . Er tut das weithin in positiven Beiträgen zur Klärung philosophischer und dogmatischer Bestimmungen, aber auch diese sind nur ad hoc gegeben und an dem Gegensatz zu Hegel orientiert. Sie sind darum also nicht bloß zufällig und unvollständig, sondern verraten immer wieder ihren Ursprung aus der parodistischen Absicht des Verfassers. Das gilt z. B. für den zentralen Begriff des absoluten Paradox oder den Glauben als Organ für das Historische . . Hier sind Kierkegaards Argumente durch die Position des Gegners bestimmt. Man wird sich darum nicht wundern dürfen, daß in seiner korrigierenden Entfaltung der dogmatischen Bestimmungen entscheidende Dinge fehlen" (S. 189 ff.). Diem weist besonders auf die „Verkürzung des historischen Faktum Jesus von Nazareth zugunsten eines Christusprinzipes" hin und darauf, daß die Auferstehung nirgends erwähnt ist (ebd.). Er sieht in dem Begriff des Paradox den Gegenbegriff zum System. Während das System sich an die „objektiv" gewordene Gestalt des Geistes hält, um sie aus dem Zusammenhange ihrer Bedingungen zu „begreifen", zielt der Begriff des Paradox auf die durch keine Objektivität erfaßbare Innerlichkeit der Entscheidung, auf die unableitbare Faktizität der Offenbarung, deren Gehalt nur durch den Glauben erfaßt wird. Diem sieht in der Einengung der Glaubenswirklichkeit auf diesen Punkt der Entscheidung, in dem Verlust der geschichtlichen Breite vor allem wohl der Offenbarung etwas Bedenkliches. Aber er sieht darin mehr einen Verlust an Fülle als eine Gefährdung der Sache selbst. Die Frage, ob nicht in den Begriffen der Existenz und des Paradox Hegelsche Dialektik steckt, liegt ihm fern. Aber eben diese Frage scheint mir die wichtigste zu sein. Mutet Kierkegaard nicht der empirischen Subjektivität das zu, wozu er Hegel die Berechtigung abstreitet: als absolute Subjektivität die eigene Realität zu denken?

Ist meine Frage zu Recht gestellt, dann ist Kierkegaard nicht nur ein Gegner Hegels, sondern ebensosehr sein Konkurrent. Aber Diem geht alle konkreten Vergleichung Kierkegaards mit Hegel, die über das Referat hinausführte, aus dem Wege. Schon die Vorfrage, die ihm sein Hinweis auf den provisorischen Charakter der „Philosophischen Brocken" naheleg bleibt unerörtert. Es ist die Frage danach, inwiefern das absolute Paradox eine Parodie des Systems ist. Die Beantwortung dieser Frage wäre, gerade

on Diem her gesehen, wichtig. Haben etwa die beanstandeten Begriffe ls solche parodistische Bedeutung? Dann müßten sie nur am Rande des egriffsgefüges stehen, sie müßten vergleichsweise zufällig sein. Aber das t nicht der Fall. Die Begriffe des Glaubens und des Paradox stellen die igentliche Konsequenz der Existenzdialektik dar. In ihnen sind die Grenzrobleme enthalten, auf die die Existenzdialektik hindrängt. Darum kann erade von ihnen her das Spezifische einer Dialektik der Existenz sichtbar erden.

Wenn es wirklich stimmt, daß Kierkegaard sich z. B. im Begriff des abluten Paradox und des Glaubens „von seinem Gegner die Fragestellung ufzwingen ließ" (S. 190) und daß hier der alte Satz gilt: „Victus victori gem dat" (ebd.), dann wird man doch wohl fragen müssen, ob Kierkeaard nicht wenigstens in seinem gesamten methodischen Verfahren von egel abhängig ist, und es wird zunächst offen bleiben müssen, ob nicht uch seine Sache, der angeeignete Inhalt selbst, von der Abhängigkeit etroffen wird.

Da Diem diese Frage von vornherein abweist, muß die Besprechung in nem gewissen Umfange über sein Buch hinausgehen um so die Maßäbe zu gewinnen, von denen aus uns eine Beurteilung von Diems Hauptema, der Wiederholung der „sokratischen" Existenzdialektik innerhalb er Christenheit möglich wird.

III.

In den „Philosophischen Brocken" versteht Kierkegaard das absolute aradox der christlichen Offenbarung als eine Überbietung des sokratihen Paradox. Diem hat seinen Einführungsabschnitt (die §§ 3–10, S. 8 is 47) entsprechend aufgebaut und stellt zuerst den Weg der Subjektivit bis hin zum sokratischen Paradox dar.

Das Sokratische beschreibt für Kierkegaard den Umfang der „Wahrheit", die dem existierenden Menschen „immanent", d. h. im Umkreis es ihm gegebenen freien Verhaltens zugänglich ist. (Vgl. S. 43 ff.) Freilich edarf es dazu einer eigentümlichen „Erinnerung", einer kritischen Abendung vom naiven Dasein, im Durchgang durch die erst das Wahre zuänglich wird. Diese Verinnerlichung heißt in ihrer methodisch durchachten und durchlebten Gestalt Dialektik. Gibt die Dialektik der Verinnerlichung oder der Existenz die sokratische Dialektik wieder? Läßt ch eine sokratische Dialektik als Dialektik der Existenz verstehen?

Der historische Sokrates ist bei dem Versuche, die Wahrheit des menschchen Lebens zu bestimmen, ohne Zweifel dialektisch vorgegangen. Er ihrt seine Gespräche, um in der Überprüfung der unausgewiesenen Mei-

nung (δόξα) ein einsichtiges Wissen vom Wahren und Guten zu gewinnen. Dieses Wissen hat praktische Bedeutung und ist insofern „existentieller" Art. Doch gibt es Beobachtungen, die auf die Frage hinführen, ob denn nicht Sokrates bei Kierkegaard von einem ihm fremden Boden aus interpretiert wird. Ist der historische Sokrates wirklich der Öffentlichkeit der Polis und seiner leiblichen Natur so entfremdet, wie ihn Kierkegaard im „Begriff der Ironie" darstellt? Läßt sich Sokrates überhaupt mit der Dialektik der Verinnerlichung, der radikalen Reflexion der Freiheit auf sich selbst verstehen?

Die Beantwortung dieser Frage wäre nicht nur historisch interessant, sie könnte den Vorgang, den die Ausbildung einer Existenzdialektik bedeutet, in ein klareres Licht setzen. Im Falle des Sokrates bedeutet er: Das, was die Dialektik in Gang bringt, verlegt sich vom Sein weg in die Subjektivität. Damit ist Sokrates jedoch umgedeutet; denn auch in den aporetischen Dialogen Platons, die nach Kierkegaards begründeter Ansicht dem historischen Sokrates näher stehen als die späteren „spekulativen", zielt das Gespräch auf eine Wahrheit, die bereits die Vormeinung (δόξα) in gewissem Umfange leitet und die nicht aus der Freiheit des Menschen, sondern von dem gegebenen Wesen des Kosmos her zugänglich wird. Den gemeinsamen, einigenden Hinblick auf sie freizumachen, ist die Aufgabe des philosophischen Gesprächs.

Diem betont zwar die „existentielle" Seite im sokratischen Gespräch. Im Gegensatz zu der „einlinigen" Dialektik des späten Plato und Hegel ist die sokratische Dialektik „zweigleisig" (S. 38), insofern sie in der Frage nach dem Gegenstand auch das Verhältnis zum Gesprächspartner festhält (ebd.), aber diesem gemeinsamen Fragen fehlt gerade der einigende Hinblick im Gegenteil die „absolute Negativität" der Ironie vereinzelt jeden Partner. Die isolierte Subjektivität bleibt als der fragwürdige Ort der Wahrheit zurück. Alle Kommunikation ist abgebrochen.

Es ist schade, daß Diem eine Formulierung aus dem „Begriff der Ironie" (vgl. S. 11) wie die, daß Sokrates die „Idee als Grenze" hatte, nicht interpretiert. Ihr entspricht in den „Philosophischen Brocken" die Aussage, daß der Verstand in einer paradoxen Leidenschaft „an das Unbekannte stößt", das sich im Vollzuge der Existenz dann als Gott erweist. (Jena-Ausgabe = Jen. VI S. 36 u. 40).

Solche Formeln besagen, daß der Verstand, wie ihn Kierkegaard versteht, atheistisch ist (vgl. Papirer VIII A Nr. 358). Der Verstand hat mit dem innerweltlich Seienden und seiner zusammenhängenden begrifflichen Erfassung zu tun, darunter auch mit dem Menschen. Er kann zur Idee eines alles Einzelne in sich enthaltenden Ganzen kommen, aber er kann dieses Ganze nicht erkennen, da er immer nur relativ auf sich

lso immer nur Objekte denken kann. Er kann die Idee nur voraussetzen, hne sie zur Gegebenheit zu bringen, d. h. er scheitert als Erkenntnisermögen.

Ebenso scheitert er im Hinblick auf die eigene ethische Wirklichkeit des rkennenden. Er stellt zwar fest, daß die Subjektivität als handelnde mmer mit einer Wahrheit oder einem Guten lebt, für das sie sich entcheidet, das ohne Vorbehalt ihre Existenz bestimmt; aber ebenso deckt r die Relativität der einzelnen praktischen Zielsetzungen, ihre Zufälligeit auf. Ihm bleibt nur die Tendenz der handelnden Subjektivität auf orbehaltlosigkeit, auf Verabsolutierung des Relativen, die formale Gewißeit eines Wahren und Guten, die den einzelnen Lebensinhalt in seiner elativität ständig übertrifft. Wiederum kann der Verstand dieses Wahre nd Gute nicht zur Gegebenheit bringen. Es bleibt ihm eine bloße, obzwar ubjektiv notwendige Idee. So ist es verständlich, daß Sokrates nach ierkegaard keine Begriffs„bestimmung des Guten" als eines absoluten, ie sittliche Welt ordnenden Grundes geben wollte (vgl. S. 37). Er „stößt" ur „an das Unbekannte", das er konstatieren, aber nicht erklären kann. Der lensch, auch Sokrates selbst als Mensch, bleibt sich als vernünftig Denkener ein Rätsel. Als erkennender Verstand kann er die eigene Lebenswirklichkeit nicht zu einer verständlichen Bestimmtheit bringen (Jen. VI, 36).

Dies ist die Erfahrung der sokratischen Ironie. Sie wird in ihrer „absoluten Negativität", hegelisch gesprochen, der „absolute Durchgangspunkt u der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen . . . undlich subjektiven" Wirklichkeit der Existenz. (Grundl. d. Phil. d. Rechts 158.) Es bedarf dazu nur der Erfahrung, daß der Verstand mit seiner ronie „an sich" recht hat. Das Wahre, das er draußen als etwas innerweltch Gegebenes suchte, gibt es nur in der Innerlichkeit der existierenden ubjektivität und zwar nur als die von der Subjektivität gesetzte Entcheidung. Die Subjektivität ist die Wahrheit, sie ist auch das Absolute. ben dies besagen folgende Formeln: „Sein (des Sokrates) ganzes Leben ist) die Bewegung, zum Guten zu kommen" (S. 31), oder die existierende ubjektivität ist „im Widerspruch", „im Werden", „im Streben" (S. 36).

Diem referiert diese schwierigen Formeln ohne alle Interpretation. Aber s wäre wichtig zu sagen, daß in dem Moment, wo das Wahre und das ute zu Existenzkategorien werden, Kierkegaard aus dem Horizont jeder ntiken Philosophie herausgetreten ist, auch aus dem Horizont des sokratischen oder des platonischen Denkens. Als antike Philosophen kennen okrates und Platon keine Subjektivität, die, auf sich isoliert, dem Objekt rei gegenübersteht. Ihnen ist der Mensch durchaus Weltwesen, dessen aß sich aus der Ordnung des teleologisch verstandenen Kosmos bestimmt. as der Mensch ist, kann darum letztlich nur in der Erkenntnis dieser

*

seienden, gegebenen, also hinzunehmenden Ordnung ausgemacht werden. Um die Ausbildung dieser Erkenntnis geht es in der platonischen Philosophie. Wenn man diese Lage im Blick behält, zeigt sich, daß Kierkegaard darum nicht eigentlich sokratisch denken kann, weil er die moderne Bewußtseinsphilosophie voraussetzt und nur abwandelt. Bei Kierkegaard ist die Kategorie nichts anderes als ein Modus der sich selbst bestimmenden Freiheit, im Denken erfaßt und ausgesprochen. Für Plato jedoch werden die εἴδη des καλόν, ἀγαθόν, δίκαιον, an einem der Freiheit „jenseitigen", ihr überlegenen wahren Seienden abgelesen. Darin besteht zwischen dem früheren und dem späteren Platon kein Unterschied. Dies ist der Grund, weshalb bei Platon sowohl das Streben des ἔρως als auch die Dialektik der begrifflich erörternden διάνοια in dem reinen receptiven Vernehmen des νοῦς enden, während bei Kierkegaard die Erfahrung des Ewigen sich von der spontanen Setzung durch die Subjektivität nicht ablösen läßt.

Nun könnte Diem darauf hinweisen, daß auch die „sokratische" Existenzdialektik im Begriff des Paradox über die Selbstbestimmung der Freiheit hinausführt und erst in einer Vergegenwärtigung der ewigen Wahrheit zu Ende kommt. Es ist „die ewige, wesentliche Wahrheit", die sich „zu einem Existierenden verhält" (S. 46). Alles andere – positive oder spekulative – Wissen ist „sokratisch angesehen zufällig, sein Grund und Umfang gleichgültig" (ebd.), Diem betont immer wieder: „die Verwirklichung der Wahrheit durch das Dasein des Existierenden schafft nicht die Wahrheit selbst, sondern setzt deren objektives Gegebensein voraus: für die sokratische Existenz im „Paradox", für die christliche im „absolutenParadox" (S. 192 Anm.)

Aber auch das Paradox ist eine Kategorie „und zwar wie alle Kategorien eine Abbreviatur des Daseins für den existierenden Denker" (S. 47). Das besagt, in der Welt des atheistischen Verstandes haben alle Aussagen über Gott und Freiheit einen eigentümlichen Wagnischarakter. Nur im Vollzug der Existenz und für die Existenz ist „das Ewige", auf eine der Wissenschaft unzugängliche Weise, „objektiv" da.

Aus dieser „paradoxen" Korrelation von Gott und Freiheit ergibt sich eine Schwierigkeit des Kierkegaard-Verständnisses. Es ist im Einzelfall oft nicht zu entscheiden, ob Kierkegaard von Gott oder vom Menschen redet. Wenigstens terminologisch verwischt sich der Unterschied zwischen Gott und Mensch. Diese Äquivokation ist der Ausdruck der von der Dialektik der Existenz nicht abtrennbaren Tatsache, daß das Ewige nur im Horizonte der Freiheit und allein in einer paradoxen Setzung durch sie begegnet oder daß es wenigstens auch eine Kategorie ist.

Entsprechend dem neuen Begriff der Wahrheit muß sich auch die Form ihrer Mitteilung ändern. Existenzmitteilung kann nur indirekte Mitteilung

ein. Darauf beruht Kierkegaards Konzeption der Pseudonyme. Sie sind ls eine Wiederholung der „zweigleisigen, sokratischen Dialektik" anzu- ehen. Kierkegaard hat „aus dem ganzen Werk der Pseudonyme einen inzigen großen Dialog gemacht. An die Stelle des unmittelbaren Gesprächs- artners tritt der Leser. Diesem Leser tritt Kierkegaard aber nicht als)ozent gegenüber, um ihm eine bestimmte Anschauung anzudemonstrieren, ondern er führt ihm in der Gestalt der Pseudonyme in experimentierender)ialektik Anschauungen vor, zu denen sich der Leser schon deshalb nicht nmittelbar verhalten kann, weil immer wieder die Haltung der einen estalt durch die der anderen ironisch widerrufen wird und der Leser sich irgend an ein Resultat halten kann, für das Kierkegaard ihm selbst ein- tehen würde" (S. 38).

Hat diese These nicht einen augenscheinlichen Rückhalt in dem Miß- rauen Platons gegen die schriftliche Tradierung der Philosophie und in einer Vorliebe für die Dialogform?

Die von Platon gewählte Form des philosophischen Gesprächs soll im örternden Durchgang durch ungeprüfte Vormeinungen den Hinblick uf das Wahre je neu gewinnen. Wollen die Pseudonyme nicht dasselbe, ind appelliert Kierkegaard also nicht analog Platon an die Selbsttätigkeit ies Philosophierenden, die das Wahre selbst erfaßt in einer Erleuchtung, lie alle schulmäßige Tradierung aufhebt? Aber die Analyse schon eines Pseudonyms würde zeigen, daß dort der um den vorbildlichen Vollzug der Existenz bereits Wissende spricht. Daran ändert auch die ironische oder umoristische Verstellung der einzelnen problematischen Stadien nichts. Sie verweist nur auf den Entwurfs-, den Wagnis-, den Entscheidungs- charakter der Existenzwahrheit, die als eigenes Seinkönnen nur „gedichtet" ist (Jen. X S. 12 f. über „Entweder-Oder").

Die Aporie liegt für den existierenden Denker in der Frage, ob er das Gedachte auch wirklich realisieren kann. Er wird durch den Entwurfs- charakter seines Denkens in Frage gestellt. Denkt er tatsächlich seine Wirk- lichkeit, oder hat er sie nur als Möglichkeit antizipiert? Ist er „nur ein Dichter"? Seine Einsicht kann sich höchstens zur Einsicht in die Illusio- nen seines Existierens vertiefen und seine existentielle „Unwahrheit" auf- decken.

Platon aber befindet sich in einer echten Aporie der Erkenntnis. Er will zur denkenden Erfassung des wirklich Seienden führen, das als die leitende Wahrheit in eins Denken und Handeln bestimmt. Existenzmitteilung liegt ihm fern. Dazu müßte er auf die aus allen Bindungen herausreflektierte, durch keinen ihr vorausliegenden Sinn gehaltene Freiheit hinblicken. Aber eben dies liegt außerhalb seiner Intention. „J. Stenzel hat darauf aufmerk- sam gemacht, daß die Rede von der Sache „selbst" den Mangel des Begriffs

und Problems der Willensfreiheit im Platonismus und dem sokratischen ‚Intellektualismus' erklärt: ‚Der subjektive Wesenskern, das sinngebende Zentrum der Person, wandert (modern gesehen!) herüber in das Sein der wahren objektiven Dinge', und so wird der eigentliche Ausschlag bei der sittlichen Entscheidung nicht von dem schwankenden ‚Willen' der seelischen Person des Menschen, sondern gewissermaßen von der ‚Person' der unerschütterlichen, über das Wollen erhabenen Sache gegeben, die, auf dem Wege über die Einsicht, ‚selbst' wirksam wird." (G.Krüger, Einsicht u. Leidenschaft, S. 271.)

Dagegen setzt die Existenzdialektik voraus, daß die freie Entscheidung des Selbst der Ort der „Wahrheit" geworden ist. Sie wird in eins damit das bewegende Moment, weil sie auf die Realisierung dieses ihres Anspruchs drängt. Kierkegaard gibt also nur eine Analogie zu Platon, er deutet Platon von einem ihm fremden Boden aus um.

Es dürfte kaum möglich sein, ohne diese Umdeutung wenigstens zu sehen, das Spezifische der Existenzdialektik zu erfassen. Jedenfalls genügt es nicht, darauf hinzuweisen, daß Kierkegaard ein „sehr eigenwilliger Denker" ist, der „weder die sokratische noch die platonische Methode der Dialektik einfach übernimmt" (S. 13). Kierkegaard meint zwar, Sokrates zu wiederholen; aber die Ironie als Stufe der Selbstreflexion hebt den Horizont der sokratischen Frage, die vernünftig einsichtige Ordnung des Seinden, auf.

Noch sichtbarer wird das Mißverständnis, wo Kierkegaard das „Unsokratische" an Platon kritisiert. Freilich könnte gerade die Analyse dieser Mißdeutung aufschlußreich sein. Diem referiert Kierkegaards Interpretation des Symposion (S. 10). Kierkegaard findet in der Bestimmung, von der Sokrates innerhalb des Symposion ausgeht[1]), die absolute Negativität der Ironie wieder und erblickt in ihr das Resultat der „sokratischen" Dialektik. „Das Resultat, zu dem er kommt, ist eigentlich des reinen Seins reine Bestimmung: Liebe ist; denn der Zusatz, d. h. Sehnsucht, Begehren ist keine Bestimmung, da es bloß ein Verhältnis ist zu einem Etwas, das nicht gegeben ist." (Kierkegaard zit. S. 10.)

Damit ist nur das oben beschriebene Scheitern des Verstandes ausgesprochen: Der Eros ist ein Verhalten der Subjektivität, er tendiert auf einen absoluten Inhalt, der aber für den Verstand nicht gegeben ist. In den späteren Schriften Kierkegaards bezeichnet dann Eros die ruhelose Bewegtheit und den „pathetischen" Charakter der Innerlichkeit der Existenz.

Davon zu trennen ist nach Kierkegaard die spekulative Ausdeutung, durch die Platon über Sokrates hinausgeht. „Das Wesen des Eros wird

1) Symposion 199e6f *ἔρως ἔρως ἐστὶν . . . τινός*

jetzt zum Mythus" (S. 10). Was heißt es nun, daß Platon das Wesen des Eros mythologisiert und daß „das Mythische . . . der Enthusiasmus der Phantasie im Dienste der Spekulation ist?" (S. 11.) Diem gibt darüber keine Auskunft. Er läßt uns auch hier über die undiskutierten Voraussetzungen Kierkegaards im unklaren. Offensichtlich versteht Kierkegaard hier Platon ganz im Sinne Hegels romantisch.

Hegel sieht, daß die innere Unendlichkeit der romantischen Subjektivität sich in der „absoluten Negativität" der Ironie, d. h. in der Aufhebung alles gegebenen Inhaltes, nicht erschöpft. Die romantische Phantasie bildet ein inneres Universum, da die Freiheit ohne ein wahres Ganzes als Inhalt nicht sein kann. Die Romantik täuscht sich nach Hegel nur darin, daß sie ihr Universum vermöge der schöpferischen Kraft ihres Gefühles als eine Welt der Innerlichkeit setzen will.

Hegel findet „die Wahrheit" des romantischen Gefühles in der Welt der Geschichte. Die im Gefühl geahnte transzendentale Tiefe des Universums ist „in Wahrheit" als die lebendige Welt der Geschichte vorhanden, in der die Subjektivität einen wahren, gegebenen und gleichwohl ihrer Freiheit gemäßen Inhalt findet.

Kierkegaard, dem es mit der Freiheit der Existenz ernst ist, kann der romantischen Subjektivität ihre „metaphysische" Wahrheit nicht zugestehen. Das hieße, die empirische Subjektivität hervorgehen lassen aus einer transzendentalen Subjektivität, die zu Kräften und Mächten hypostasiert ist. Sie wäre so dem All der in Gefühl und Phantasie erschlossenen Mächte des Unbewußten ausgeliefert, allerdings ohne zu einer endgültigen, bindenden Abhängigkeit zu gelangen; denn dieses All bleibt stets Produkt und Spiegel der schöpferischen Phantasie.

Diesen Aspekt der romantischen Subjektivität betont Kierkegaard einseitig. Der romantische Mythos wird ihm zum bloßen Spiel der Phantasie und damit zur Illusion. In sehr konkreten Analysen des Erlebnisbegriffes hebt Kierkegaard darum die Ironie als das Schicksal der romantischen Subjektivität hervor. Was eben noch Spiegel der unendlichen Subjektivität war, wird zum leeren Nichts und liefert an unverständliche Mächte aus, an den unbegreiflichen Zwang, leben zu müssen ohne Sinn, ohne wahre Gehalte[1]).

Kierkegaard kennt den Kosmos nur als romantisches Universum – oder als spekulative Geschichte –; von ihm schneidet er die existierende Subjektivität durch eine radikale Entweltlichung ab. Diese Kritik an der Romantik bewirkt die Entfremdung von aller Natur, ob sie nun als um-

1) Diese Position ist vielleicht am radikalsten von dem m. W. Kierkegaard unbekannten Georg Büchner erreicht.

fassendes Universum, als Leiblichkeit oder als unmittelbares Selbst, Trieb und Gefühl, verstanden wird. Sie erklärt die für Kierkegaard so charakteristische kosmische Blindheit, in der im Enderfolg alles verworfen wird, was zur „geistigen Naturgeschichte des Menschen" gehört [1]). Wahr ist nur, was durch die Freiheit als ihr eigenes, mit ihr identisches Sein gesetzt ist.

Wenn nun Hegel mit seiner Behauptung recht hat, daß die romantische Subjektivität aus der Verallgemeinerung des cartesianischen Prinzips auf die empirische Subjektivität hervorgegangen ist, wird man fragen müssen, ob nicht auch der Existenzbegriff das cartesianische Prinzip in sich enthält, und zwar gerade dort, wo Kierkegaard unromantisch – und auch uncartesianisch – auf der Begrenzung der Freiheit durch ihre Situation, auf der Bindung an die Wirklichkeit: Leiblichkeit, Zeit, konkrete Lebensverhältnisse besteht.

Dieser Situationsgebundenheit der Existenz kommen wir näher, indem wir noch einmal der Benutzung Platons durch Kierkegaard nachgehen. Kierkegaard beruft sich in seiner Interpretation der Kategorie des Augenblickes auf Platons „Parmenides". Platon gebraucht dort den Begriff des ἐξαιφνής, um den Moment des Überganges von den Antinomien der diskursiven Vernunft, die das höchste Seinde als den Ursprung des innerzeitlich Seinden nur in dialektischen Widersprüchen denken kann, zur noetischen Schau zu beschreiben. In diesem Übergang vergeht die Zeit samt ihrem Inhalt. In ihm wird der Philosoph schauend des göttlichen Grundes alles Seins inne (vgl. G. Krüger, a. a. O. S. 277).

Kierkegaard gibt richtig an, daß Platon mit Hilfe des Begriffes ἐξαιφνής „in experimentierender Dialektik" den Übergang vom Einen als dem Grunde alles Seins zur Vielheit des Gegebenen bezeichnet. (Jen. V, S. 81 Anm.) Ihm ist auch klar, daß Platon damit die Unableitbarkeit der Welt aussagt. Wenn der Augenblick „zwischen Bewegung und Ruhe mitten inneliegt, ohne doch in irgendeinem Zeitteil zu sein" (ebd.), dann bleibt der Augenblick etwas nur Gedachtes, der Hinweis auf den antinomischen Charakter der diskursiven Vernunft. Deshalb rühmt Kierkegaard Platon nach, daß er dem Gedanken seine dialektische Abstraktheit läßt. Platon tut Recht, auf die spekulative Konstruktion der Wirklichkeit zu verzichten.

Um so befremdlicher ist es, daß Kierkegaard „den Augenblick" für die „historischen Sphären" (ebd.) in Anspruch nimmt mit der seltsamen Begründung: „erst mit dieser Kategorie kann man auch der Ewigkeit ihre Bedeutung geben, indem Ewigkeit und Augenblick die äußersten Gegensätze werden" (a. a. O. 82 Anm.). Kierkegaard ist sich klar darüber, daß

1) Hierher gehören 1. die Kritik des Erlebnisses und des Erotischen und 2. die aufschlußreichen Reflexionen über Goethe und über Carus.

es um die Begründung der Zeitlichkeit aus der Ewigkeit geht. Was die Spekulation Hegels nur durch eine Grenzüberschreitung fertig brachte, was Platon nach Kierkegaard nur experimentierend dachte, wird hier der existierenden Subjektivität zugesprochen. Die Möglichkeit dazu wird verständlich, sobald wir danach fragen, worin denn die Gegensätzlichkeit von Ewigkeit und Augenblick besteht.

Kierkegaard bezeichnet in seiner Analyse der Zeit, der auch die Erörterung des *ἐξαιφνής* zugehört, den Augenblick als ein „Atom der Ewigkeit" (a. a. O. S. 85, vgl. auch 86). Der Sinn dieser Formel scheint mir zu sein: Gott als der Ewige ist seines Wesens absolut mächtig. Seine potentia ist vollständig ausgewirkt. Darum ist er reine Gegenwart. Als der seiner absolut Mächtige ist Gott Geist. Die existierende Subjektivität ahmt die absolute Personalität Gottes nach. Auch sie ist Geist und als solche bestrebt, ihrer selbst mächtig zu sein, alles Gegebene in die eigene Tat oder die eigene Verantwortung zu verwandeln. Jedoch ist sie ihrer nie kontinuierlich, sondern nur je und je von Augenblick zu Augenblick mächtig; und insofern ist der Augenblick als der Punkt dieser Macht über sich selbst ein „Atom der Ewigkeit".

Diese Nachahmung der unendlichen Person Gottes durch die endliche menschliche Person scheint mir in ihrer Entsprechung über die scholastische analogia entis hinauszugehen. Die analogia entis spricht von einer Ähnlichkeit innerhalb einer größeren Unähnlichkeit. Innerhalb ihrer ist es möglich, via eminentiae oder via negationis zu nicht falschen, obzwar inadäquaten Aussagen über Gott zu kommen. Aber Kierkegaard wendet den gleichen Begriff von Geist und von Ewigkeit auf Gott und auf den Menschen an. Zwischen menschlicher und göttlicher Ewigkeit besteht nur ein gradueller Unterschied. Beide Male ist durch den Begriff der Ewigkeit die Absolutheit der Subjektivität bezeichnet[1]).

Die von Kierkegaard behauptete Gegensätzlichkeit von Ewigem und Augenblick darf mithin über die vorausgehende Gleichheit nicht hinwegtäuschen. Umgekehrt setzt die Radikalität, mit der die Zustände der Unfreiheit als „Nichtseiendes", als „die von Gott vergessene Zeitlichkeit" (ebd. S. 80 Anm.) verworfen werden, die Konzentration auf den Augenblick als den Punkt des eigentlichen und einzigen Seins voraus; denn Sein ist ausschließlich die oben beschriebene „Synthese des Zeitlichen und Ewigen" (a. a. O. S. 80) im Augenblick.

Man kann versucht sein, hier einen letzten Rest platonisch-scholastischer Tradition zu sehen. Aber dann muß man hinzufügen, daß die formale Entsprechung zum scholastischen Gottesbegriff doch sofort einen

1) Zum Begriff der absoluten Subjektivität vgl. S. 10 f. und 23 ff.

anderen Sinn erhält, insofern sie nicht mehr auf *νοῦς* und intellectus bezogen ist, sondern auf die entweltlichte, absolute Subjektivität im actus ihres Existierens[1]).

Der platonische *ἔρως* erreicht sein Ziel nur auf dem Wege über weltliche Inhalte, die von sich her auf den bewahrenden uns maßsetzenden göttlichen Grund ihrer selbst hinweisen. Der intellectus Augustins ist seines Hinblicks auf die göttliche Weisheit und den in ihr gegebenen ordo gewiß. Für Platon und Augustinus ist der lebende Mensch von vornherein bestimmt von einer Wahrheit, die sein Denken und Handeln durchdringt.

Aber diese Bestimmtheit ist für Kierkegaard in der Entweltlichung der absoluten Subjektivität verloren gegangen, und so führt paradoxerweise die Begründung des zeitlichen Seins im Ewigen zur äußersten Übersteigerung und Überforderung des existierenden Selbstbewußtseins. Vielleicht liegt hier eine der Ursachen für das eigentümliche Übermenschentum, in dem Kierkegaard endet[2]). Wenn die Subjektivität ihrem eigenen innerweltlichen Sein absolut überlegen geworden ist, muß sie sich selbst zum einzigen Inhalt werden. Sie wird der Punkt der Gewißheit, von dem her Sinn und Wahrheit gesetzt werden. Nun erst ist die Freiheit zum Wesen des Menschen selbst geworden. (Vgl. a. a. O. S. 137 ff., vor allem S. 137, S. 142/43.)

Diem behandelt auch die Zeitanalyse Kierkegaards nach der Disposition der „Philosophischen Brocken". Darum verteilt er sie auf das sokratische und auf das absolute Paradox.

Innerhalb des sokratischen Paradox hat der Augenblick die Aufgabe, die Unableitbarkeit der Existenz verständlich zu machen (S. 26 ff.).

Anmerkung: Wie überall, so hemmt auch hier der unüberprüfte Gebrauch der Kategorien. Was heißt es, daß „der Augenblick das Sein des Ewigen" ist? (S. 28). Läßt sich auf ihn folgendes Zitat aus den Brocken anwenden, mit dem Kierkegaard ohne Zweifel die stetige Gegenwart und reine Aktualität Gottes beschreiben will? „Die Vollkommenheit des Ewigen ist, daß es keine Geschichte hat, und das Einzige ist, das ist und doch absolut keine Geschichte hat" (a. a. O. S 28 = Jen. VI, 69). Läßt sich vom Augenblick im Ernst die gleiche Geschichtslosigkeit aussagen wie von Gott? Beruht nicht gerade auf dem Kampf um die Kontinuität im Existieren die Geschichtlichkeit des Selbst? Hier scheint mir, bestätigt Diem durch sein Mißverständnis sowohl die Beobachtung, daß es schwer ist, im Einzelfall zu entscheiden, ob Kierkegaard von Gott oder vom Menschen redet (s. o. S. 11), als auch vor allem die hier versuchte Interpretation des Augenblickes als eines Atomes der Ewigkeit. Der angegebene Zusammenhang läßt sich nur unter der Voraussetzung der Gegensätzlichkeit und der Gleichheit der Begriffe „Augenblick" und „Ewigkeit" verstehen.

1) S. oben S. 10 f.
2) S. unten S. 45 f.

Innerhalb des absoluten Paradox (§ 13 S. 65 ff.) wird der Augenblick zum pathetischen Übergang vom Nichtsein zum Sein. Die Bedingung dazu erhält der Mensch in der glaubenden Begegnung mit Christus. In der als „Wiederholung" verstandenen Wiedergeburt „erscheint dieselbe Zeitlichkeit wieder, die vorher Sünde war, aber jetzt als Geschichte, in der die Gegenwart des Ewigen Sein und Wirklichkeit schafft . . . dieselbe Sinnlichkeit, aber jetzt als Synthese, die vom Geist getragen ist" (S. 171).

Diems Referat ist auch hier korrekt. Es macht jedoch wiederum an keinem Punkte die Schwierigkeiten deutlich, die in der existenz-dialektischen Umschreibung des christlichen Heilsgeschehens enthalten sind. Offensichtlich stehen hier, wie auch sonst, Geist und Ewigkeit gleich. Mit Ewigkeit kann hier nichts anderes als die Selbstmacht des Geistes gemeint sein. Diem zitiert: „Der Augenblick als das Ewige (ist) die Fülle der Zeit" (S. 67). Wenn aber dieses „Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene" ist (ebd. = Jen. V, S. 87), dann ist der Begriff des Ewigen nur im uneigentlichen Sinne gebraucht. Die Erstreckung des verantwortlichen Handelns in die eigene Vergangenheit und Zukunft, die Präsenz des eigenen freien Seinkönnens in der ganzen Dimension des eigenen Zeitdaseins erscheint als ein Abbild der göttlichen Ewigkeit, die alles Werden von sich ausschließt.

Keine Bindung des Augenblicks an die Offenbarung kann verdecken, das hier prinzipiell, so wie die Begriffe entworfen sind, die endliche Person als Nachahmung der unendlichen gedacht ist.

Die Fraglichkeit steigert sich, wenn Diem, auch hier Kierkegaard folgend, den Begriff der Ewigkeit auf Christus anwendet. „Mit der Offenbarung wird das Ewige an einen bestimmten Punkt der Zeitreihe ausgesondert, und das Verhältnis zu diesem so lokalisierten Ewigen (!) bekommt entscheidende Bedeutung für die Existenz" (S. 66/67). Dasselbe sagt Kierkegaard z. B. mit der Formel: „Das Paradox . . . vereint den Gegensatz, es macht das Historische ewig und das Ewige historisch." (Jen. VI S. 57, von Diem nicht zitiert.)

Hier soll die Menschwerdung Gottes in Christus umschrieben werden. Aber da faktisch für Gott und Mensch nur derselbe Begriff des Geistes oder der Ewigkeit zur Verfügung steht, so wird zwar im Gegensatz zu Hegel die historische Faktizität des Heilsereignisses entschlossen herausgearbeitet, aber es wird zugleich auf eine eigentümliche Weise säkularisiert. Christus wird mit denselben Kategorien interpretiert, in denen die absolute Subjektivität sich selbst erfaßt.

Diem wirft Kierkegaard vor, daß er am Ende Christus nur als Vorbild versteht und damit die Korrelation auf die Kirche preisgibt. Aber gibt der Begriff des absoluten Paradox überhaupt mehr her? Muß man nicht viel eher sagen, daß seine dialektische Konsequenz nur so lange verborgen

bleiben konnte, als Kierkegaard „e concessis" gegen das „System" argumentierte? Muß nicht sogar der Begriff des Paradox vor dem Hintergrunde der Konkurrenz mit Hegel gesehen werden? Enthält nicht auch die existenzdialektische Begründung der Zeit aus der Ewigkeit eine eigentümliche Analogie zu Hegels Begründung der Geschichte aus dem absoluten Geiste?

Es bedarf keines Wortes darüber, daß Kierkegaard den Abstand des Sünders von Gott, den Ernst seiner unausweichbaren Identifizierung mit sich selbst durch Gott aussprechen will. Gleichwohl scheint mir, sollte gerade ein theologisches Buch über Kierkegaard den Blick dafür schärfen, daß die Begriffe, in denen dieser das Christliche zur Geltung bringen will, theologisch fragwürdig sind.

IV.

Ist es aber nicht absurd, in Kierkegaard auch den Konkurrenten Hegels sehen zu wollen? Alles, wodurch Kierkegaard wirkt, bezeugt zuerst seinen leidenschaftlichen Einspruch gegen Hegel. Es gibt in der Geistesgeschichte exemplarische Gegnerschaften. Platon ist ohne seinen Kampf gegen die sophistische Aufklärung nicht denkbar; aber ebensowenig Kierkegaard ohne seine Kritik an Hegel[1]).

Kierkegaard wirft Hegel vor, daß er die Idee geschichtlich werden lassen will (Jen. VI S. 201). Für Hegel ist die Geschichte eine Form des göttlichen Lebens. Sie hat als solches ihre spezifische Vernunft. Diese Vernunft wird sich im Menschen ihrer bewußt, sie wird Geist. Sie hat deshalb ihre Ordnung nicht mehr nur in der vorhandenen Natur der Gattung, sondern in den geschichtlichen Lebensformen, dem konkreten Ganzen des Staates. Das Einzelleben, die Individualität, gehört diesem Ganzen als seinem Wesen, seiner Substanz, zu. Dieses ist ihm vorgegeben und notwendig, sowohl insofern es seiner Willkür entzogen ist, als auch besonders insofern es eben Gestalt des sich bewußt werdenden Geistes ist. Es ist aber zugleich frei hervorgebracht durch menschliches Handeln und insofern zufällig.

Kierkegaard nennt daher das Historische mit Recht die Einheit des Metaphysischen und des Zufälligen. (Pap. III A Nr. 1.) Kierkegaard verwirft diese Einheit nicht von vornherein. Von Gott her gesehen, bedeutet sie die Vorsehung. Ja sie „liegt bereits in dem Selbstbewußtsein, das der Ausgangspunkt der Persönlichkeit ist. Ich werde mir auf einmal bewußt in meiner ewigen Gültigkeit, in meiner sozusagen göttlichen Notwendig-

1) Da in unserem Zusammenhang nicht eigentlich KIERKEGAARDs Kritik an HEGEL wichtig ist, sondern ihre, wie ich glaube, von KIERKEGAARD nicht durchschauten Voraussetzungen und Konsequenzen, kann ich einleitend auf Bekanntes nur hinweisen.

keit und in meiner zufälligen Endlichkeit (daß ich dieses bestimmte Wesen bin, geboren in diesem Lande, zu dieser Zeit, unter dem verschiedenartigen Einfluß aller dieser wechselnden Umgebungen). Und diese letzte Seite soll nicht übersehen und verachtet werden, denn des Individuum wahres Leben ist seine Apotheose" (ebd.). (!)

Kierkegaard hat diese Tagebucheintragung in ausdrücklichem Hinblick auf Hegel (oder doch die Hegelianer) geschrieben. Die Hegelianer unterscheiden zwischen nur „Gegenwärtigem", d. h. der Faktizität, und dem „Wirklichen", d. h. dem, was Sinn, Gehalt des Vorkommenden ausmacht, ihm seine Bedeutung verleiht. Das ist von Hegel her gesehen das „Metaphysische", d. h. die Selbstverwirklichung des Weltgeistes. Der Zufall des Historischen ist nur Schein, denn die Welt, die die Subjektivität freihandelnd hervorbringt, ist zugleich Erscheinung des Geistes, von einem inneren Prinzip durchdrungene und durchformte Gestalt des Lebens. Die empirische Subjektivität, die an ihr teilhat, findet in ihr einen notwendigen und vernünftigen „substantiellen" Inhalt.

Nach Kierkegaards – späterer – Kritik hat Hegel sowohl das „Metaphysische" wie das „Zufällige" im Historischen mißverstanden. Bei Hegel wird das Metaphysische dem Geschichtsprozeß „immanent"; Gott wird so etwas wie „die Seele des Geschichtsprozesses", die Geschichte wird „pantheistisch" verstanden. (Vgl. hierzu Jen. VI S. 198–247.)

Diese Mißdeutung des Metaphysischen ist nur deshalb möglich, weil Hegel transzendentalphilosophisch oder spekulativ denkt. Er versteht Leben, Vernunft, Geist als absolute Subjektivität, die das andere ihrer selbst mit sich identisch setzt. In diese „übergreifende" Identität stellt sich der Philosoph hinein, der das Ganze als den Weg des Geistes zu sich selbst begreift. Sein Denken wird zum Denken Gottes. Aber damit hört der Philosoph auf, Mensch zu sein. Er muß sich außerhalb der Geschichte stellen, um sie überschauen zu können; für ihn ist die Geschichte vergangen; er sieht sie als etwas Abgeschlossenes hinter sich liegen. Diese „pantheistische Selbstvergötterung" (Jen VI, S. 196) bezahlt Hegel teuer: Er wird zum „rein abstrakten Mitwissen" dieser Identität (ebd.) oder zum „leibhaften Gespenst der Vergangenheit". (Jen VI, S. 200.) Er ist ohne Verhältnis zu seiner eigenen ethischen Wirklichkeit.

Nicht weniger ist das „Zufällige" mißverstanden. Hegel muß um seiner systematischen Grundabsicht willen die Zeitbedingtheit des lebenden Menschen übertreiben. Jeder Mensch ist ein Kind seiner Zeit; er ist dem, was die Geschichte mit sich bringt, dem „Spiel ihrer Kräfte" nicht nur in seinem äußeren Schicksale, sondern auch bis in den innersten Kern seines Selbstverständnisses und des daraus entspringenden Verhaltens preisgegeben. Die „sittliche Substanz", die „weltgeschichtliche Idee" (Jen VI,

S. 210), d. h. das innere Prinzip der Geschichte, handelt durch das Individuum hindurch und bedient sich seiner zu seinen höheren Zwecken.

Popularisiert ergibt sich daraus die Folgerung, zu tun, was die Zeit fordert (Jen VI, S. 211); denn es gibt keine andere Wahrheit als die der Zeit; sie ist außerdem mit der ganzen Macht des einzig Berechtigten und Wirksamen ausgestattet. Der Mensch ist ganz der Vergangenheit verfallen, die geschichtliche Individualität ist „entseelt", sie ist zu einer „metaphysischen Bestimmung" geworden. Das besagt: Der handelnde, lebende Mensch wird zum bloßen Erzeugnis seiner Zeit, er wird im Kern seiner Person von der Übermacht seiner historischen Voraussetzungen mediatisiert und kann sich in seiner ethischen Wirklichkeit nicht mehr verstehen.

Wer sich entscheidet, tritt aus der Einheit mit der nötigenden Übermacht der Geschichte heraus: Er lebt „im Widerspruch", insofern sein Handeln sich nicht aus seinen Bedingtheiten ableiten läßt; seine Entscheidung ist unversöhnlich und unbedingt. Sein Wesen hat Wahrheit, nur insofern, als er sich in Entscheidungen bindet oder festlegt.

Nirgendwo ist der Einspruch Kierkegaards gegen Hegel so überzeugend wie hier, wo er das Unsystematische, Offene der Existenz, die unbedingte Freiheit zur Entscheidung behauptet. Kierkegaard lehnt jede überschaubare Einheit des Geschichtsverlaufes für den Blick des Menschen ab. Der handelnde Mensch steht in der Geschichte, nicht über ihr. Er kann als lebender Mensch die Identität von Denken und Sein im „systematischen" Überblick über das teleologische Ganze des Zeitablaufes nie gewinnen. Die Geschichte wird also in ihrem Gange unabsehbar. Es gibt nur Situationen und Perspektiven der Erfahrung und des Handelns.

Anmerkung: Trotz aller Polemik gegen Hegel behält Kierkegaard in seinen Schriften doch Hegelsche Horizonte bei. Er entkleidet die Hegelsche Philosophie ihrer metaphysischen Motive, bewahrt aber in existentialisierter Form ihre Fragen. Wie Hegel periodisiert er die Geschichte nach dem Maßstabe der Selbstreflexion, d. h. der Selbsterfassung der Freiheit. Das Sein der Geschichtsepochen hängt ab vom Bewußtsein. Vgl. z. B. die im „Begriff der Angst" vorausgesetzte Periodisierung der Geschichte in Griechentum, Judentum, Christentum. (Jen V, S. 90 ff.) Das Griechentum wird dort unter den Kategorien der Erinnerung und des Schicksals gesehen als die Stufe der genialen Getragenheit von unmittelbaren" Mächten. Als Gestalt nicht zu Ende geführter Selbstreflexion lebt es „in Angst". Das Judentum weiß um das Ethische als Aufgabe. Aber der fromme Jude wird durch sein Eingehen auf das Mannigfaltige der Gesetzesbestimmungen daran gehindert, absolut zu existieren. Seine eschatologische Erwartung und sein Sündenbewußtsein zeigen, daß die Verwirklichung der Existenz noch aussteht. Diese ist in der „Fülle der Zeit", in Christus, erreicht. (Vgl. Jen V 90 ff.)

In Abschnitt VIII (S. 39 ff.) wird sich zeigen, daß nach Kierkegaard in der bisherigen Kirchengeschichte das christliche Verständnis der Einheit von Zeit

und Ewigkeit noch nicht radikal realisiert ist. Keine innerweltliche Institution kann als solche das „absolute Paradox" und das Gottesverhältnis repräsentieren, da dessen Realität vom Glaubensakt abhängt. Das radikale Insistieren auf Existenz stellt überhaupt jede innerweltliche Autorität in Frage. Die höchste Möglichkeit menschlichen Lebens wird erst mit der Aufhebung der naiv tradierten Autoritäten realisierbar.

Hier wird jedesmal die Selbsterfassung der Freiheit zum Prinzip, nach dem die einzelnen Epochen der Geschichte ausgelegt und der Gang der Geschichte geordnet wird.

Ich möchte nicht glauben, daß die Freiheit als geschichtsordnendes Prinzip von Kierkegaard nur infolge seiner Befangenheit in hegelscher Systematik beibehalten wird. Hier liegt ein sachliches Problem vor, das gerade in seiner existentialisierten Gestalt noch an Schärfe gewinnt. Weil das menschliche Leben in allen seinen Äußerungen als Werk der menschlichen Freiheit verstanden wird, wird die Geschichte zur umfassenden Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit würde zum unabsehbaren, bedrohlichen, blinden Schicksal, wenn sie nicht in sich sinnvoll, d. h. aber als Feld der Freiheit, verstanden werden könnte. Dieses Problem wird besonders aktuell im Verständnis der eigenen Zeit. Ist die Gegenwart in ihrer Zwangsläufigkeit nur schicksalhafter Vorgang, oder läßt sie sich „bereuen", als menschliche, freiverschuldete, allgemeine Lage verstehen? Kierkegaard entscheidet sich für das zweite mit äußerster methodischer Bewußtheit.

Hier kehrt ein aktuelles Problem von Hegels Philosophie wieder. Die Gegenwart ist ein Reflexionszeitalter. Sie hat das Bewußtsein, daß der Mensch über alle Inhalte und Ordnungen seines Lebens frei entscheidet. Die Relativierung und „Entspannung" aller Lebensordnungen wird zum Kernproblem von Kierkegaards Kulturkritik. Wie kommt es zu einem Sinn, der nicht nur die verstehende Hinsicht auf die Geschichte, sondern auch das praktische Leben in ihr, die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse, leitet und die Individuen in ihnen bindet? Ohne ihn muß das menschliche Leben im Zerfall alles Wahren, Gehaltvollen, Tragenden enden. Die Kritik an Hegel führt also zu derselben Frage, vor der schon Hegel stand. Endet die souverän gewordene Freiheit nicht notwendig im Nihilismus? Läßt sich die Freiheit begrenzen? Lassen sich die Konsequenzen der universal gewordenen Aufklärung rückgängig machen?

Was aber die Situation begründet, was den Menschen vor sich selbst stellt, kommt aus einem Jenseits der Geschichte und des Zeitablaufs. Die freie Entscheidung des Selbst läßt sich nicht aus den geschichtlichen oder natürlichen Bedingtheiten ableiten. Die existierende Subjektivität lebt daher im Grunde ihrer Innerlichkeit geschichtslos[1]). Das Mannigfaltige der Geschichte, das Allgemeine des Lebens in der Gesellschaft hat von sich her keine Wahrheit; als solches würde es die Subjektivität nur zerstreuen, sich selbst entfremden.

1) Dem widerspricht nicht, daß das Selbst die ablaufende Zeit zur Zeitlichkeit verwandelt und, in den Horizonten dieser Zeitlichkeit lebend, seine Geschichte hat oder geschichtlich ist.

Hier wäre der Ort, über die Angst als die Kategorie der Selbstreflexion zu sprechen. Doch muß der Hinweis darauf genügen, daß das Selbst im Zentrum seines Verhaltens getroffen wird nur durch das, was es vor es selbst stellt, indem es es herauslöst aus allem, was Zeit, Geschichte, Welt mit sich bringen. Das sind die „negativen" Erfahrungen, wie die Angst in allen ihren Erscheinungsformen, das Wissen um den Tod. In ihnen wird der Mensch auf seine ethische Wirklichkeit hingeführt, die Hegel in seiner Konstruktion des Geschichtsprozesses verfehlte.

Hegel nimmt dem Selbst seine unableitbare, freie Entscheidung, indem er es innerhalb einer übergreifenden transzendentalen Subjektivität versteht. Die Entscheidung ist nur wahr, wenn sie einen Maßstab erreicht, der jenseits aller natürlichen oder geschichtlichen Bedingtheiten liegt. Das Selbst muß sich auf den Grund kommen – jenseits der Zeit. Dieser Grund ist bestimmt durch die Begriffe Paradox und Augenblick und das Ewige als ihren Ursprung. Keine innerzeitliche Bedingtheit enthält als solche Maß, Gesetz, Autorität. Die Situation entsteht erst mit der freien, verantwortungsvollen Entscheidung des Selbst.

In dieser ethischen Wirklichkeit nun begegnet die andere existentialisierte Form der Einheit des Metaphysischen und Zufälligen, von der Kierkegaard oben sprach. Allein das Ethische verbindet mit Gott. (Jen VI, S. 204.) „Die Freiheit, das ist die Wunderlampe; wenn der Mensch sie mit ethischer Leidenschaft reibt, sofort ist Gott für ihn da." (Jen VI, S. 205.)

Die Subjektivität, die ihre zufällige Endlichkeit wählt, sich in ihrem Verhalten innerhalb ihrer entscheidet, empfängt die Möglichkeit dazu nur im Aufblick zur unendlichen Person Gottes. Das Gottesverhältnis ist das Licht, das dem Selbst das eigene Sein „offenbart" oder in sich „durchsichtig" macht, es dem Selbst ermöglicht, sich „in seiner ewigen Gültigkeit, in seiner sozusagen göttlichen Notwendigkeit" zu verstehen. Das Selbst „in seiner ewigen Gültigkeit" – das ist die absolute Subjektivität, die in der Nachahmung der unendlichen Person Gottes sich selbst setzt.

Wir sahen oben bei der Erörterung der Kategorie des Augenblicks: Die absolute Subjektivität ist Geist wie Gott und als solcher bestrebt, ihrer selbst mächtig zu sein, alles Gegebene in die eigene Tat oder in die eigene Verantwortung zu verwandeln. Wir suchten uns dort klar zu machen, was es bedeutet, daß der Actus des Existierens im Hinblick auf die ewige Wahrheit die Stelle von *νοῦς* oder intellectus einnimmt. Als intellectus blickt der Mensch hin auf das Ganze der in sich geordneten Welt und versteht sich innerhalb ihrer. Er kann ihres ordo nicht innewerden, ohne sich mit seiner Geordnetheit und Geborgenheit zugleich in seiner Begrenzung und Bedürftigkeit zu sehen. Weil er als Mensch dem Wandel, der Korruption, dem Irren ausgesetzt ist, bleibt er auf eine Wahrheit angewiesen,

die ihn von sich her hält, führt und sehen läßt. Die Hinnahme dieser Wahrheit schließt die Reflexion auf die eigene Absolutheit von vornherein aus. Wenn wir uns die Gegensätzlichkeit beider Aspekte vergegenwärtigen, können wir vielleicht ein deutlicheres Bewußtsein von den Konsequenzen der „Entweltlichung" bekommen, die in der Existenzdialektik erreicht ist. Die Entweltlichung der absoluten Subjektivität löst diese nicht nur heraus aus ihrer „zufälligen Endlichkeit", sondern sie nimmt ihr zugleich den Hinblick auf die „die Welt" begründende und ordnende Wahrheit. Die Endlichkeit wird nur deshalb zufällig, weil sie nicht mehr innerhalb einer solchen Wahrheit verstanden werden kann.

Die absolute Subjektivität ist losgerissen, sich selbst überlassen. „Die Welt" hat für sie keine Wahrheit; hinter der Welt wird kein „An sich" vernehmlich. Der Mensch hat nur sich selbst. Darum ist er, wie Kierkegaard sagt, „halb verlassen". (Jen VI, S. 279.) Sofern er zur ethischen Entscheidung gelangt, ist Gott für ihn da, sonst steht er im Leeren. Die Welt trägt nicht, sie weist nicht auf Gott. Aber ebensowenig trägt die eigene Natur. Es kann sich nicht darum handeln, sie mit ihrer Gesetzlichkeit in der offenbaren Wahrheit des Ganzen hinzunehmen.

Die ständige Selbstvergleichung mit Sokrates legt es nahe, hier an die Selbstverständlichkeit zu denken, mit der *σῶμα* und *ψυχή* bei Platon als eigene Wesenheiten erfahren sind, die es nur gilt, in ihrem sich stets bekundenden Sein sichtbar zu machen, um Maß und Gesetz für das Handeln zu haben. Bei Platon gehört der Mensch einer teleologisch geordneten Welt zu. Diese Zugehörigkeit besteht im Existenzdenken nicht mehr.

Was hat diese entweltlichte, geschichtslose, absolute Subjektivität mit Hegel zu tun, der die kulturellen Gehalte zu Objektivierungen des Geistes verklärt? Die Antwort lautet: Das, daß sie absolute Subjektivität ist.

Kierkegaard hat die transzendentale Subjektivität in ihrer anmaßenden Scheinhaftigkeit durchschaut. Es gibt für unser Erkenntnisvermögen nicht den übergreifenden Horizont des Weltgeistes, innerhalb dessen die Welt, das andere unserer selbst, gehaltvoll und uns gleich ist. Gleichwohl gibt es für Kierkegaard kein anderes Denkschema als das der absoluten Subjektivität. Hier bewegt er sich völlig naiv in dem geistigen Klima der romantisch-idealistischen Philosophie. Was Hegel mit Hilfe der transzendentalen Subjektivität des Geistes erreichen will, die Identität vom Ich und Nicht-Ich, das mutet Kierkegaard der existierenden, absoluten Subjektivität, dem Selbst, zu. Nur daß jetzt das Nicht-Ich auf die natürlichen Voraussetzungen der empirischen Subjektivität eingeschränkt ist.

Anmerkung: Die Gleichheit im Schema ist m. E. nicht eine vorläufige Abhängigkeit Kierkegaards von den idealistischen Denkmitteln, die sich durch Neu-

schöpfung von Existenzbegriffen beheben ließe. Sie betrifft die Sache selbst. Ein Beispiel: Kierkegaard macht gegen die spekulative Identität von Denken und Sein die Kategorie des Widerspruches geltend. Wer sich entscheidet, lebt im Widerspruch; seine Handlung läßt sich aus keinen innerweltlichen Bedingungen ableiten. Aber dieser Gebrauch des Begriffs Widerspruch ist nur ein vorübergehender Aspekt innerhalb der Existenzdialektik. Der Widerspruch liegt in der Individualität selbst als der Widerspruch von Denken und Sein. Die Handlung geht nicht aus dem Sein hervor. Ebensowenig ist sie ein bloßes Denken. Sie entsteht dann, wenn das Selbst sein Sein denkt oder wenn es den Widerspruch von Denken und Sein in einer Identität aufhebt, in der sich die Subjektivität als die absolute Voraussetzung alles Verhaltens konstituiert, die wiederum nichts ist als der actus dieses Verhaltens selbst. Die absolute Subjektivität ist nichts anderes als die vermenschlichte Form des kartesianischen „cogito me cogitare". Eine Untersuchung der Terminologie würde weiter führen. Kierkegaard bezeichnet die Existenz als den archimedischen Punkt der Selbstgewißheit. Die Termini des Schwebens, Tanzens, Springens weisen darauf hin, daß das Verhalten des Selbst sich selber trägt.

Kierkegaard hat im Schema Hegels Geistesbegriff. Das absolute Ich hebt die Negation seiner selbst, das Nicht-Ich auf und wird dadurch mit sich selbst identisch. Geist ist die Negation der Negation.

Mit der Existentialisierung der absoluten Subjektivität entsteht eine Lage, die in ihrer Konsequenz nicht weniger fragwürdig ist als der „transzendentale Idealismus" der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Kierkegaard bezeichnet den Philosophen als phantastische Existenz, weil bei ihm reines Bewußtsein und empirische Subjektivität auseinanderfallen. Als reines Bewußtsein ist der Philosoph mit Gott identisch, als empirisches Subjekt unterliegt er dem Zufall der Geschichte und ist er Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis.

Der existierende Denker dagegen lebt nur in einer Welt. Aber nun kehrt bei ihm der Gegensatz von Denken und Sein, Geist und Natur innerhalb des einen existierenden Selbstbewußtseins als der Gegensatz von Geist und Leib wieder. Jedoch das niedere Selbst hat keine eigene „Natur". Es ist das Nicht-Ich und wird zum Ich verwandelt, indem es als eine Form des freien Verhaltens beurteilt wird. Die Ethik wird zur „Selbstbehauptung"; denn das Selbst ist nur dann wirklich, wenn es ihm gelingt, diesen Akt der Aufhebung oder der Synthese durchzusetzen. Die Unversöhnlichkeit der Synthese, die Einsicht, daß es zwischen Ästhetischem und Ethischem, zwischen Erotischem und Geistesexistenz letztlich keinen Ausgleich gibt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Schema der Geistesexistenz nach dem Modell der absoluten Subjektivität und ihrer Tendenz auf Synthese entworfen ist. Zwar wird die Synthese dabei letzten Endes zur Vernichtung des Gegenmomentes; aber darf man dieses Scheitern ihrer Absicht nicht

als den Hinweis darauf verstehen, daß auch die Existenzdialektik die ethische Wirklichkeit verwirrt, und zwar darum, weil sie nicht anders als die idealistische Philosophie von der absoluten Subjektivität ausgeht?

V.

Mit diesem Ausgangspunkt hängt es zusammen, daß die Existenz selber transzendentale Funktionen übernimmt, insofern alle kategorial faßbare Wahrheit in der Selbsterfassung des Existenzdenkens entspringt. Diesen innerhalb des „Sokratischen" letzten Aspekt erörtern wir am Begriff der Kategorie.

Dem Begriff der Kategorie hat Diem einen ganzen Paragraphen gewidmet (§ 7 S. 28–34), aber wieder ohne auf die prinzipielle Bedeutung aufmerksam zu machen. Kategorien sind „Abbreviaturen des Seins (S. 29) oder genauer „Abbreviaturen des Daseins" (S. 34). „Alle Kategorien entspringen je in der Bewegung, wo Dasein und Wirklichkeit hervortreten" (ebd.), denn nur im Augenblick der Bewegung berühren sich Denken und Sein (vgl. S. 29).

Anmerkung: Die Einzelanalyse ist philosophisch besonders unzulänglich. Diem achtet nicht darauf, daß Kierkegaard die übernommene Begrifflichkeit, in diesem Falle die Begriffe der aristotelischen Ontologie ihrem Boden entnimmt, umdeutet und oft gegen ihren Sinn gebraucht. So hat *κίνησις* mit dem Augenblick der Bewegung nichts zu tun. Durch die *κίνησις* wird bei Aristoteles gerade das Kontinuierliche im Werden bezeichnet. Ebensowenig hat *δύναμις* mit Existenzmöglichkeit zu tun. In einer Wesenheit ist der Bau eines Seienden vorgezeichnet. Dieser Vorzeichnung gemäß ist der subsistierende Träger der Wesenheit ein *δυνάμει ὄν*. Bei Kierkegaard ist Möglichkeit der freie Vorblick der Subjektivität auf ihr eigenes Seinkönnen. Am wenigsten läßt sich auf den Existenzbegriff die Kategorie der Substanz anwenden (vgl. S. 33). Diem sagt, daß (nach Trendelenburg) der Wille ganz analog der Substanz gebildet sei. Doch gerade der Substanzbegriff ist auf die Existenz nicht anwendbar. Könnte bei dem cartesianischen Bewußtsein noch zweifelhaft sein, ob das Sein der res cogitans gegeben oder spontan zu Wege gebracht ist, so ist bei der existierenden Subjektivität alle Identität des beharrend Gegebenen aufgehoben.

Die Benutzung Trendelenburgs erscheint mir ganz unzulänglich. Ich habe kaum einen Satz mitdenken können. Anscheinend soll eine Deduktion aristotelischer Kategorien aus dem reinen Denken gegeben werden. Diese „kantianische" Kategorienlehre wird von Diem unmittelbar auf die Existenz übertragen. Ich muß gestehen, daß ich mir bei Sätzen wie folgenden nichts Genaues denken kann. „Dieses angehaltene Produkt der Bewegung, die Substanz, wird nun wieder Quelle eigener Bewegungen; an ihm haftet wiederum Kausalität ... Da aber die Kausalität an der Substanz nicht nur nach vorwärts haftet als Ursache einer

Bewegung, sondern auch nach rückwärts, indem sie selbst Erzeugnis einer Bewegung ist, so ist das Ich auch qualitativ bestimmt als geworden" (S. 33).

Diem will wohl sagen: Nicht ein allgemeines, gedachtes Prinzip setzt Qualitäten, sondern nur die konkrete, vorhandene Substanz. Die Substanz allein ist Ursache ihrer Akzidentien, bzw. der sinnlichen Qualitäten oder Eigenschaften.

Dieses Schema läßt sich auf das Ich anwenden: Das Ich setzt aus sich her seine Bestimmtheit. Es ist in seiner gegenwärtigen Bestimmtheit selbst wiederum aus sich selbst als Substanz hervorgegangen. So setzt das Ich sich selbständig voraus. Als absolut qualitativ bestimmt ist es causa sui.

Diems eigentümliche Kompilation von Trendelenburg, Aristoteles und Kierkegaard schafft eine in Herkunft und Sinn undurchschaubare Begriffsmischung. Sie kann auf die allgemeine Tendenz Kierkegaards ungefähr hinweisen, kann aber die eigentliche Bedeutung und Schwierigkeit von Kierkegaards Formulierungen nicht verständlich machen.

Diese Bestimmungen sind nur die letzte formale Konsequenz des bisher Entwickelten. Dasein und Wirklichkeit treten nur im Augenblick hervor. Im Augenblick setzt sich das Selbst als freies, verantwortliches Verhalten. Da der Augenblick nur als denkendes, entwerfendes Vorblicken auf die eigene Möglichkeit ist, sind in ihm Denken und Sein identisch. Existierend versteht sich die Subjektivität in ihrem Sichverhalten. Dieses gleitende, in den Graden seiner Durchsichtigkeit wechselnde Verstehen, ausdrücklich gemacht und fixiert, ist die Kategorie. Sie ist nichts weiter als ein Modus der Freiheit, im denkenden Existieren erfaßt und ausgesprochen, oder sie ist die Konzentration der Erfahrung, die die existierende Subjektivität mit sich selbst macht, ist Selbstauslegung. Nur in der Helligkeit einer bis zum Äußersten getriebenen Selbstreflexion kann sich die Subjektivität in einer Kategorie zusammenfassen und damit sich selbst und ihre Situation verstehen. Sie kann es aber nur unter der Voraussetzung, daß sie alles Rätselhafte, Verhüllte, in Stimmungen Bewegte ihrer Innerlichkeit als ein Verhalten der Freiheit versteht. In dem Gedanken der Existenzkategorie ist die Selbstbestimmung der Freiheit radikal durchgeführt. Kierkegaard, nicht Hegel, führt den dialektischen Prozeß des Zu-sich-selber-kommens der Freiheit zu seinem Ende.

Damit wird es zur Lebensaufgabe, die Kategorie zu erfassen. Nur die Subjektivität, die sich zur eigentlichen Existenz umgebildet hat, wird ihre Kategorie richtig bestimmen können, während sie in den vorausgehenden Stadien immer an ein Unbekanntes stößt oder Illusionen verfällt in beiden Fällen sich ein Rätsel bleibt. Die Findung und Bewahrung der Kategorie kann deshalb in Kierkegaards Sprachgebrauch mit dem Kampf um wahres Selbstsein zusammenfallen (Kierkegaard zit. bei Diem S. 34).

Aber mit dieser Findung gewinnt der existierende Denker eine weit über sein privates Leben hinausreichende öffentliche Bedeutung. Er wird zur

Vorbild, das die Wahrheit vermöge der dialektisch genauen Bestimmung seiner eigenen Existenz demonstriert. Wo soll auch die Wahrheit gefunden werden als eben in dieser exemplarischen Subjektivität, die als ein „ecce homo" darstellt, was der Mensch ist und sein kann. Kierkegaard als Schriftsteller demonstriert den vorbildlichen Existenzvollzug und erschafft „dichtet" auf diese Weise die Wahrheit, die die Subjektivität ist. Sein Werk ist von diesem vorbildhaften Vollzug als dem Orte der Wahrheit nicht ablösbar. Es gibt keine Wahrheit an sich, sondern allein die Wahrheit, wie sie durch und mit der Existenz des Schriftstellers zugänglich geworden ist und nur im je eigenen neuen Existenzvollzuge wieder erfahren und realisiert werden kann. Alle Aussagen bleiben als Konkretion von Existenzkategorien an den Ort ihres Ursprungs gebunden.

Diese Bindung erklärt, wie mir scheint, die eigentümliche Schwierigkeit der Kierkegaard-Biographie. Das private Leben Kierkegaards drängt sich befremdend auffällig in sein schriftstellerisches Werk hinein. Die Hauptinhalte seines persönlichen Lebens, etwa sein Verhältnis zu Regine Olsen, zum Vater, werden in den verschiedensten Konfigurationen abgewandelt und erörtert. Aber sie werden eben nur erörtert, dialektisch auf alle in ihnen enthaltenen faktischen und möglichen Aspekte hin überprüft, bis ihr ganzer prinzipieller Sinn erschlossen ist. Das Private gewinnt hier eine prinzipielle, öffentliche Bedeutung. Es ist aber auch wesentlich allein in dieser öffentlichen Gestalt zugänglich, nur so, wie es sich uns existenzdialektisch darstellt. Die Bedeutung Kierkegaards beruht darauf, daß er konsequent als existierender Denker gelebt hat, daß in ihm die Identität von Denken und Sein, Schriftsteller und Werk, privatem Leben und öffentlichem Handeln in einem Höchstmaß gelebt oder wenigstens gewollt ist.

Für die Kierkegaard-Biographie bedeutet dieses Eingehen des Privaten in das öffentliche Werk merkwürdigerweise eine Verhüllung des persönlichen Lebens. Der Biograph hat es schwer hinter die Maske zu schauen, die Kierkegaard sich vorgesetzt hat. Wer jedoch im Zuge der Existenzdialektik bleibt, kann Kierkegaard nur in den Kategorien sehen wollen, in denen er sich selbst erfaßte. Wer hinter diese Selbsterfassung zurückgeht, weil er in ihr nur eine psychologisch durchschaubare und z. T. korrigierbare Selbstauslegung sieht – unter Umständen eine Maskierung und Umdeutung der tatsächlichen Verhältnisse – sollte ein methodisches Bewußtsein haben von dem, was er tut. Er macht das kategorial Erfaßte zur Quelle, durch deren kritische Interpretation ein Lebensganzes aufgebaut wird, aus dem heraus dann auch das Werk sich verstehen läßt. In solcher biographischen, psychologischen, geistesgeschichtlichen Ableitung schiebt sich ein anderes Kategoriensystem undiskutiert unter. Aber Kierkegaard

kann außerhalb seiner „Sache", der qualitativen Dialektik der Existenz, nicht einmal im Biographischen verstanden werden. Das Biographische, das private Leben Kierkegaards, ist in den exemplarischen Existenzvollzug, seine Selbsterfassung und Darstellung eingegangen. Es muß, von ihm losgelöst, die Kategorien verwirren.

Wenn dies zugestanden ist, ergibt sich eine wichtige Regel der Kierkegaard-Auslegung. Man kann Kierkegaard nur durch eine Erörterung der Existenzdialektik hindurch kritisieren. Jede biographische, psychologische, geistesgeschichtliche Ableitung bekommt die Sache Kierkegaards nicht in den Griff. Ohne diese methodische Orientierung kann man, glaube ich, dem „sachlichen" Sinn der letzten Epoche im Leben Kierkegaards nicht gerecht werden. Dort gewinnt der Einzelne im Übergange von der Dichterexistenz zur exemplarischen Geistesexistenz eine übermenschliche, „welthistorische" Bedeutung.

VI.

Die Frage kann nicht ausbleiben, ob nicht in der Konsequenz der bisher gemachten Einwendungen auch der Kerngedanke in Diems Buch, die dialektische Bezogenheit des Korrektivs auf die kirchliche Verkündigung, angetastet wird. Wir gehen wieder von den „Philosophischen Brocken" aus. Diem weist darauf hin, daß das Projekt der „Philosophischen Brocken" von Kierkegaard als Parodie des Hegelschen Systems konstruiert ist. Kierkegaard entwickelt dort die „orthodoxen" Glaubensbestimmungen in einer dialektischen Überbietung der spekulativen Einheit von Gott und Mensch. Diem warnt davor, die in den „Philosophischen Brocken" gebildeten Begriffe aus diesem Zusammenhange zu lösen und sie als Kierkegaardsche Dogmatik vorzutragen. Kierkegaards Werk ist „unlösbar mit der Arbeit der Theologie verbunden, ohne selbst Theologie zu sein. Es bleibt auch hier einfach Existenzdialektik, die sich auf den ganzen Umfang der Existenz des Christen erstreckt. Die Existenzdialektik ist auch nicht Philosophie, sondern sie steht zu dieser im selben Verhältnis wie zur Theologie, indem sie deren Prinzipien ebenso wie die Dogmen der Theologie als Existenzkategorien zu fassen sucht und auf ihre Richtigkeit befragt" (S. 188).

Was besagt es, daß Kierkegaard die Prinzipien der Philosophie und die Dogmen der Theologie als Existenzkategorien faßt und auf ihre Richtigkeit hin befragt? Wir sahen, daß die Prinzipien der Philosophie aufhören, Prinzipien zu sein, sobald sie existentialisiert werden. Gemeinschaft, Kosmos, Geschichte sind dann nicht überlegen leitende, wahre Ordnungen oder Normen, aus denen sich das menschliche Leben begründen kann; und selbst das Ewige wird nur in paradoxer Setzung durch die Subjektivität zugänglich. Vielleicht bedürfen die Prinzipien der Philosophie, vor allem

die des transzendentalen Idealismus einer Kritik; aber die „korrigierende" Dialektik der Existenz hat sie jedenfalls nicht nur zurechtgerückt, sondern auf ihr eigenes, ihr immanentes Prinzip, die absolute Subjektivität, zurückgeführt.

Besteht für die Theologie nicht dieselbe Gefahr? Was heißt das, Dogmen als Existenzkategorien fassen? Vielleicht meint Diem: Die Dogmen sind im Hinblick auf die Aneignung zu verstehen? Auch dann gewinnt seine Formulierung sofort kritischen Charakter. Die Dogmen sind insoweit richtig, als sie die entscheidenden Akte der christlichen Existenz begründen oder veranlassen. Daß sie z. B. Lehren über die Welt im Ganzen, ihren Ursprung und ihr Ende, den Ablauf der Zeit im Ganzen enthalten, bleibt unberücksichtigt. Die vom Heilsgeschehen nicht ablösbaren historischen Ereignisse (vgl. S. 59) verfallen der Dialektik, da sie als solche weder die Absolutheit der Offenbarung, noch die Absolutheit der Aneignung begründen.

Kierkegaard spricht das offen aus: „Selbst das Gewisseste von allem, eine Offenbarung, wird eo ipso dialektisch, indem ich sie mir aneignen soll; selbst das Festeste von allem, der unendliche, negative Beschluß, der die unendliche Form der Individualität für das Sein Gottes in ihr ist, wird sofort dialektisch. Sobald ich das Dialektische wegnehme, bin ich abergläubisch und betrüge Gott um das jeden Augenblick angestrengte Erwerben des einmal Erworbenen." (Kierkegaard zit. auf S. 56).

Nur das hat an der Offenbarung Gültigkeit, was die absolute Subjektivität bewegt, sowohl auf das Bei-sich-sein des autonomen Verstandes zu verzichten als auch auf die selbst realisierte Wahrheit des sokratischen Paradox. Die Frage wenigstens müßte gestellt werden, ob die Dogmen in dieser Einengung auf den existentiellen Aspekt wirklich auf ihre Richtigkeit nach deren eigenen Voraussetzungen befragt oder ob sie nicht letztlich durch die Existenz mediatisiert werden. Wir versuchen sie zu beantworten, indem wir auf die „Philosophischen Brocken" als „Parodie auf Hegels systematische Vermittlung zwischen Philosophie und Christentum" (S. 189) eingehen. Wir gehen hier wie auch bei der Besprechung des Sokratischen über Diem hinaus, um Maßstäbe der Beurteilung zu gewinnen.

Das Parodistische in den „Philosophischen Brocken" liegt vor allem darin, daß Kierkegaard den spekulativen Begriff Gottes als des „absolut Verschiedenen" existenzdialektisch überbietet. Für Hegel ist Gott, die transzendentale Subjektivität, absolut verschieden von der erkennenden Subjektivität. Gott darf nicht relativ auf das Erkennen als dessen Objekt gedacht werden. Sonst wird er in seiner Lebendigkeit, in seiner Mächtigkeit als absoluter Geist verkannt. Die absolute Subjektivität hebt alle Unterschiede in sich auf: Alles Sein ist der Prozeß der Selbstsetzung des absoluten Geistes, der sich schließlich in der philosophischen Subjektivität

selbst begreift, so daß das philosophische Denken zum Selbstdenken Gottes wird.

Kierkegaard popularisiert die Konsequenzen der Hegelschen Philosophie für das allgemeine Bewußtsein. Dann ergibt sich folgende Darstellung: Der Staat, das konkrete Ganze der menschlichen Kultur, wird zur Darstellung des Göttlichen auf Erden. Die gegenwärtige Menschheit darf sich als Inkarnation Gottes, als die Versöhnung von Vernunft und Wirklichkeit im Werke ihrer Kultur verstehen. Was Kierkegaard als die Grenze des sokratischen Denkens beschäftigt, das Unvermögen, zwischen Gott und Mensch zu scheiden, wird in der Hybris der Spekulation und in der „Geistlosigkeit" des fortschrittlichen Kulturbewußtseins, das von Hegel sein gutes Gewissen erhält, zur allgemeinen Wirklichkeit.

Diesem „pantheistischen" Gottesbegriff Hegels setzt Kierkegaard sein parodierendes Gegenbild des Gott-Menschen entgegen. Gott als einzelner Mensch, das Ewige realisiert in der Zeit, aber in verborgener Innerlichkeit, alles direkten Ausdrucks entbehrend außer dem Zeugnis über sich selbst – das ist das absolute Paradox, dessen sich die spekulative Vernunft nicht bemächtigen kann. Jede Art Mediatisierung etwa durch psychologische oder historische Forschung ist nur eine „Approximation", die die Wirklichkeit des Heilsfaktum verfehlt (vgl. S. 179). Der Glaube ist die einzige exklusive und unüberbietbare Zugangsart, die das Faktum in seiner Bedeutung versteht und sich zueignet.

Damit scheint die „orthodoxe" Lehre tatsächlich im Ganzen direkt wiedergegeben. Eigentümlichkeiten wie die, daß der Gesetzesbegriff und mit ihm der lutherische theologicus usus legis fehlen und daß der Versöhner zum Richter wird, während im theologicus usus die umgekehrte Reihenfolge der Bestimmungen vorgesehen ist, brauchen keine entscheidende Bedeutung zu haben, da sie für das Projekt der „Brocken" nicht von Wichtigkeit sind.

Bedenklicher ist die aus dem Gegensatz zur Spekulation verständliche Überbetonung des Glaubens, der nicht nur als die legitime Zugangsart erscheint, sondern eine Art kritischer Funktion gegenüber seinem Inhalt erhält. Der Glaube stellt nicht nur die existierende Subjektivität in die Entscheidung, sondern er entscheidet auch über seinen Inhalt, ob dieser seiner Art nach qualifiziert ist, Glaubensinhalt, d. h. Anlaß eines wahren Existenzvollzuges zu sein.

Für die späten Tagebucheintragungen Kierkegaards gesteht Diem diese kritische Funktion des Glaubens zu. Er weiß, daß dort die „Wahrheit des Christentums völlig in die Subjektivität verlegt" ist (S. 178). Aber er sieht nicht, daß sie bereits in den „Philosophischen Brocken" und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" vorausgesetzt und ausgesprochen ist. Die dia-

lektische Aufhebung des Historischen und des Psychologischen motiviert sich aus der Rücksicht auf die Gewißheit, die der Glaube postuliert. Diese Gewißheit erscheint in manchen Formulierungen so sehr als Werk der Subjektivität, daß dort der Glaubensinhalt durch den Glaubensakt definiert wird.

Bereits beim sokratischen Paradox fiel eine eigentümliche Ambivalenz der Begriffe auf. Das „Ewige" ist nur in und mit der Entscheidung der Subjektivität da, so daß im Sprachgebrauch das Ewige im Menschen und „das Ewige" promiscue angewendet werden können. Wiederholt sich diese Ambivalanz nicht beim Glauben?

Kierkegaard schreibt: „Glaube ist, daß man von dem Absurden zurückgestoßen die objektive Ungewißheit in der Leidenschaft der Innerlichkeit festhält" (Jen VII, S. 265). Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang auch Jen VI, S. 256 ff.). In dieser Formel ist die Definition der Wahrheit innerhalb des Sokratischen nur abgewandelt. (Vgl. Jen VI, S. 278 = Diem S. 46). Dort ist durch die objektive Ungewißheit das Scheitern des Verstandes bezeichnet. Dieses Scheitern ist eine Erfahrung, die die Innerlichkeit übernimmt. Mit der Zueignung tritt sie in die Ungesichertheit des Existierens ein, sie wagt es, aus der Entscheidung zum Selbstsein zu leben. Diese Gewagtheit der eigenen Existenz ist ihre Wahrheit.

Dieses Wahrsein wird jetzt zum Glauben radikalisiert. Das absolute Paradox verschließt sich dem erkennenden Verstand. Die in Innerlichkeit existierende Subjektivität hält diese Erfahrung fest und wagt es, sich vom Paradox in ihrer Existenz bestimmen zu lassen. Aber nun erhält die Innerlichkeit über den sie bestimmenden Inhalt das Übergewicht. Kierkegaard spricht von dem „kleinen ironischen Geheimnis", „daß ein Mensch, wenn er bloß das Wie seiner Innerlichkeit beschreibt, indirekt zeigen kann, daß er ein Christ ist, ohne daß er den Namen Christi gebraucht" (Jen VII, S. 265). Wenn wirklich vom Glauben gilt, „daß dieses Wie nur auf eines als Gegenstand paßt" (ebd. Anm.), dann wird faktisch durch die Weise des Glaubens sein Gegenstand definiert. Es kann dahingestellt bleiben, ob der Glaube selbst über seine kritische und Bedeutung setzende Funktion ein Bewußtsein hat. Genug, daß er sie für den argumentierenden Dialektiker gewinnt. Hier ist das Dogma tatsächlich zur Existenzkategorie geworden, nicht anders als das sokratische Paradox (vgl. S. 47).

Hat aber die problematische Souveränität der Existenz über den Glaubensinhalt Macht bekommen, dann wird fraglich, ob Kierkegaard für seine Wirksamkeit die Kirche im Sinne des III. Artikels des Glaubensbekenntnisses voraussetzt.

VII.

Auf die Frage nach der Stellung der Kirche innerhalb der Existenzdialektik führt uns eine dritte, von Diem her gesehen die entscheidende Feststellung. Kierkegaard betont gegenüber dem Versuch Hegels, die Offenbarung zu mediatisieren, ihre paradoxe Faktizität. Hegel legt die Offenbarung aus als ein mythologisches Vorverständnisses des Geschichtsverlaufes, als eine Stufe auf dem Wege der Freiheit zu sich selbst. Im Gegensatz dazu akzentuiert Kierkegaard die Autorität, mit der der Offenbarer den Anspruch auf Wahrheit geltend macht, das Faktum der Berufung, auf das sich der Apostel bezieht, und das Faktum der Ordination, die den Geistlichen in den Zusammenhang der Wortverkündigung stellt. Alle drei Momente weisen auf eine Autorität hin, die, nur dem existierenden Menschen verständlich, sich aller Mediatisierung durch die Vernunft entzieht. Sie stellt in die Glaubensentscheidung und ist als die sich weitergebende Übermittlung dieser Entscheidung die Kirche (vgl. S. 89 ff., 134 ff.).

Diese dialektische Wiederholung der orthodoxen Dogmatik ist für Diem maßgebend. Auf ihr beruht nach ihm Kierkegaards Bedeutung für die gegenwärtige Theologie. Von ihr aus gesehen erscheinen die späteren Veröffentlichungen Kierkegaards einschließlich seines Angriffs auf die Kirche im „Augenblick" als ein fortgesetztes Bemühen, die dänische Landeskirche zu einem richtigen Gebrauch der christlichen Tradition zu nötigen und damit aus einer gesellschaftlichen Institution wieder zur Kirche zu machen oder, falls dazu die geistliche Kraft der Staatskirche nicht reicht, zu dem offiziellen Zugeständnis zu bewegen, daß sie hinter den Forderungen des neutestamentlichen Christentums zurückbleibt. Ohne das Bewußtsein des Abstandes von der Wahrheit kann es nie zu einer echten Aneignung kommen. Beide Forderungen zielen auf eine „Einübung im Christentum" und gehen über die Position des Korrektivs innerhalb der Christenheit nicht hinaus. Kierkegaard wahrt in ihnen durchaus seine Kategorie, er bleibt der Erzieher, der Maieutiker, der allein durch seine dialektische Überlegenheit die Kirche zurechtweist (S. 151, 155).

Diem beruft sich für diese Auffassung mit Recht auf Kierkegaard. Sie entspricht auch im ganzen der Wirkung, die Kierkegaard auf die evangelische Theologie ausgeübt hat. Die Konzentrierung der theologischen Fragestellung auf die Verkündigung, die Frage nach der Legitimation der Verkündigung und die Antwort, daß diese eben auf dem Gehorsam fordernden Anspruch des Wortes beruht – all das sind Problemstellungen, die unmittelbar auf Kierkegaard zurückgehen und für die also auch Diem Kierkegaard in Anspruch nehmen kann.

Diese existenzdialektische Wiederholung der „orthodoxen" Dogmatik

ist von Kierkegaard vor allem im Kampf mit der Hegelschen Philosophie ausgebildet. Neben ihr gibt es nun eine zweite Gedankenreihe, die nach Diem mit der Kritik an Luther zusammenhängt und die das die Kirche begründende Dogma der Erlösung und die Kirche aufhebt. Diem gibt zu, daß sie in den Tagebüchern nach 1847 häufig begegnet. Er sieht sie in anderen Äußerungen vorbereitet, z. B. in der Beschreibung des vollkommen christlichen Lebens in „Leben und Walten der Liebe" (vgl. S. 164 ff.). Aber Kierkegaard hat die Konsequenz aus ihr, den Bruch mit der Kirche, öffentlich nie gezogen. Er ist handelnd nicht aus seiner Kategorie ausgebrochen, wenn er auch aus menschlich verständlichen Gründen die Möglichkeit des Ausbruchs sich als letzte radikale Lösung vorstellte.

Die Frage nach dem Verhältnis beider Gedankenreihen führt bei Diem zur Frage nach dem eigentlichen Kierkegaard (S. 182 ff., 201 f.). Aber sollte man die Frage überhaupt so stellen? Es ist sehr wohl möglich, daß Kierkegaard für beide Perspektiven in sich einen Ausgleich fand. Damit ist aber dem Theologen oder Philosophen, der sich an Kierkegaard orientieren will, nicht gedient[1]). Er will wissen, ob Kierkegaard nicht mit seiner ganzen Fragestellung außerhalb der Kirche steht, außerhalb sowohl ihrer theologischen Voraussetzungen als auch außerhalb der in ihr wirksam geglaubten Heilsübermittlung. Die Frage nach den prinzipiellen Folgen der Existenzdialektik kann nicht entschieden werden aus der – m. E. strittigen – Feststellung darüber, welche Folgerung Kierkegaard praktisch gezogen hat. So möchte ich denn nicht fragen, wer der eigentliche Kierkegaard war, sondern danach, welche Bedeutung die Kategorie eines Korrektivs innerhalb der Christenheit hat und ob sie nicht vielleicht die Aufhebung der Kirche impliziert.

Diem erörtert die Gedankenreihe, die zur Aufhebung der Kirche führt, unter dem Titel „Kierkegaard und Luther" und setzt, wie mir scheint, damit voraus, daß zwischen der Beschäftigung mit Luther und dem „Ausbruchsversuch" ein gewisser Zusammenhang besteht. Diem bietet das Material der zweiten Gedankenreihe umsichtig geordnet. Da er aber am entscheidenden Punkte psychologisch und biographisch argumentiert, arbeitet er den inneren Zusammenhang zwischen Lutherkritik und Ausbruchsversuch nicht ausdrücklich heraus. Auf ihn möchte ich hier besonders achten. In welchem Zusammenhang steht der Begriff des Korrektivs mit der Lutherkritik?

Anmerkung: M. E. besteht die Aufgabe darin, in sachlicher Interpretation mit den Pseudonymen beginnend zu zeigen, daß Kierkegaard wohl bereits in

1) Noch weniger ist ihm damit gedient, daß Diem am Ende die Sachfrage unentschieden läßt und es dem Gewissen des Lesers scheinbar anheimstellt, zu entscheiden, welche Gedankenreihe die richtige sei (S. 202).

„Entweder-Oder", bestimmt aber in den „Stadien auf dem Lebenswege" vor den Konsequenzen stand, die er z. T. im „Augenblick" handelnd gezogen, z. T. in den Tagebüchern für sich nur erwogen hat. Was fordert die Geistesexistenz vom existierenden Denker? Als Geistesexistenz ist die absolute Subjektivität ethisch-religiös ausgelegt. Diese Auslegung ist nicht selbstverständlich. Ist nicht vielleicht die absolute Subjektivität die geniale Ausnahmeexistenz, die sich romantisch-ästhetisch in der Kategorie des Schicksals versteht? Oder ist sie eine ethisch-religiöse Aufgabe und fällt auf sie nur darum der Verdacht der Ausnahme, weil die Menge sich meistens aus der öffentlichen Ausgelegtheit, dem „Allgemeinen", versteht? Die Frage rückt dem Kern der Person noch näher. Ist es erlaubt, sich zur Aufgabe der absoluten Subjektivität oder der Geistesexistenz im Ausdenken ihrer Perspektive nur „dichterisch" zu verhalten, oder ist alles Möglichkeitsverhältnis Sünde? Denn die Geistesexistenz soll gelebt werden.

Im ersten Fall stünde der existierende Denker neben den Mitmenschen vor der Aufgabe. Er würde „sokratisch" auf sie hinführen oder korrigierend auf sie hinweisen. Im zweiten Fall würde die Ausnahme zur Norm und würde als die realisierte Geistesexistenz am Ende übermenschlicher Gesetzgeber. So verstanden, greift das Biographische unmittelbar in die Sachfrage ein. Die Wahrheit kann für Kierkegaard nur als die Situationsbestimmung dieser Existenz ausgesprochen werden. Dann aber läßt sich erwarten, daß nur die Bestimmung der Wahrheit definitiv ist, die aus der letzten unüberbietbaren Entscheidung zur Geistesexistenz hervorgeht. Das Korrektiv wäre dann eine provisorische, taktische Stellung nicht nur im Hinblick auf die Zeit, die es zurechtweist, sondern vor allem im Hinblick auf den Zurechtweisenden selber.

Der mittelalterliche Katholizismus meinte – nach Kierkegaard –, die Innerlichkeit des Gottesverhältnisses direkt in bestimmten religiösen Lebensformen darstellen zu können. Aber die Innerlichkeit ist „verborgene" Innerlichkeit. Ihre Distanz zur Welt, das Sündenbewußtsein, das Leben aus der Gnade können in keinem sichtbaren Handeln ihren angemessenen Ausdruck finden. So bringt paradoxerweise gerade die tiefere religiöse Erfahrung Luther dahin, gegenüber der Askese des Mittelalters das Recht des weltlichen Lebens zu betonen. Es handelt sich nicht um Lebensformen, um ein bestimmtes Was, sondern um ein Wie, um Existenzaufgaben. Dieses Verhältnis zum weltlichen Dasein hat Luther durch seine Ehe demonstriert (S. 158). Was aber bei Luther eine paradoxe Demonstration, ein Korrektiv, war, muß zum Verlust aller Innerlichkeit, zur Verweltlichung führen, wenn es zur Gewohnheit wird. Diesen Zustand findet Kierkegaard im Protestantismus seiner Zeit vor. Der Protestantismus seiner Zeit ist das genaue Gegenteil von dem, was Luther wollte, ist aber nicht ohne Schuld Luthers entstanden.

Diese Unzulänglichkeit Luthers faßt Kierkegaard in dem Urteil zusammen, daß Luther kein Dialektiker war. Luther hat in seinem Verständnis der Innerlichkeit das „dialektische Moment" nicht festgehalten (S. 157).

Innerlichkeit ist Existenz, Entscheidung. Als solche geht sie notwendig über sich hinaus auf das zu, was sie in ihre Verantwortung zu übernehmen hat. Jedes einzelne Handeln ist zwar als solches mehrdeutig – es muß nicht Entscheidung der Innerlichkeit sein –, gleichwohl muß die Entscheidung sich je und je festlegen. Anders als in der Einheit von Denken und Sein kann sich die Wahrheit der Existenz nicht erweisen. Es ist durchaus berechtigt, entscheidende, sichtbare Handlungen zu verlangen, so mehrdeutig sie sich in der Wirklichkeit auch darstellen mögen. Die Innerlichkeit muß Situation schaffen. Sonst verlieren alle Existenzaussagen ihren Sinn. Darum muß man Luther wenigstens in seinen Äußerungen korrigieren. „Das übliche Verhältnis zwischen Glaube und Existenz (muß) umgekehrt werden" (S. 177). „Um den Glauben zu bekommen, muß erst eine Existenz, eine existentielle Bestimmung her" (Kierkeg. zit. b. Diem, ebd.). Luthers Aussagen setzen ethische Existenz voraus; sonst wirken sie verwirrend. Diese strenge Beziehung von Innerlichkeit und Existenz, Denken und Sein hat Luther in seinen Schriften nicht genügend beachtet.

An diesem Punkte erhält der Begriff des Korrektivs Bedeutung. Luther war in turbulenter Weise einseitig. Er hob die Innerlichkeit hervor, ohne das Gegenmoment der Existenz festzuhalten. Er machte aus dem berichtigenden Moment ein Prinzip. „Das Lutherische ist ein Korrektiv – aber ein zum Normativen gemachtes, zum Ganzen gemachtes Korrektiv ist eo ipso in der zweiten Generation (wo man nicht hat, wozu es das Korrektiv war) verwirrend" (Kierkegaard, zit. S. 155).

Gegen Luthers Verwirrung setzt Kierkegaard nun eine bewußte, methodisch gehandhabte Einseitigkeit. Es kommt darauf an, in der Akzentuierung des Gegenmomentes das Ganze der Existenzverhältnisse nicht aus dem Blick zu verlieren. Nach Kierkegaard ist die „Bestimmung Korrektiv . . . eine Reflexionsbestimmung, wie hier – dort, rechts – links" (S. 151), d. h. das Korrektiv ist etwas Provisorisches, eine Situationsbestimmung. Nur wo Denken und Sein, Innerlichkeit und Dasein, Freiheit und Notwendigkeit, Selbstsetzung und Selbstwahl in eins gesetzt werden, gibt es das lebendige und wahre Ganze des Geistes, das als das umfassende Prinzip von sich her über die Synthese beider Momente verfügt.

Als Korrektiv schafft Kierkegaard Situation. Er fixiert das eine Moment im Selbst so, daß es aus allen Verdeckungen und Verflachungen herausgelöst, in seiner dialektischen Bezogenheit auf das Gegenmoment sichtbar wird. Alles Bestehende wird innerhalb der Selbstreflexon verstanden. Mit dieser Existentialisierung aller Wirklichkeit ist eine befremdende Simplifizierung und Radikalisierung verbunden. Wir haben oben die verschiedenen Aspekte der Entweltlichung untersucht, die alle auf die Absolutheit der Subjektivität hinführen. Wir sahen, wie „die Welt", mit der sich

die Subjektivität entzweit, so umgedeutet wird, daß sie als eine nicht zu Ende geführte Gestalt der Reflexion erscheint. In dem Vorgang der Existentialisierung zerbricht jeder „welthafte" Horizont. Die „Welt" verliert ihr „An sich", sie wird zum Nichtsein, zur Zeitlichkeit, die von der Ewigkeit vergessen ist. Da Sein und Ewigkeit allein dem existierenden Ich zukommen, könnten wir auch sagen, sie wird zum Nicht-Ich, das aber nun als entfremdete Wirklichkeit ohne jeden übergreifenden Horizont allein von der Subjektivität her beurteilt und bewertet wird. Zwar bekundet sich in den beiden Formen des Paradox eine „Transzendenz", die, weder Ich noch Nicht-Ich, die Absolutheit der Subjektivität erst ermöglicht. Aber eben als paradox ist sie wiederum nur in und mit der Entscheidung des Selbst da.

Hier nimmt die sich radikalisierende Dialektik ihren Ausgangspunkt. Sobald wir die Existenz nicht in ihrer idealen Möglichkeit nehmen, auf die die „Philosophischen Brocken" hinführen, sondern sie von der idealen Möglichkeit her in ihrer geschichtlichen Faktizität beurteilen, kommt sie auf die Seite der „Welt" zu stehen. Damit wird nun auch ihr paradoxer Inhalt zu einem Standpunkt der Subjektivität, der von dem umfassenden Prinzip her als Gegenmoment fixiert und simplifiziert wird. Jetzt muß vom „Ideal" her gesehen aller Gebrauch der Gnade – auf dieses subjektive Moment kommt es an – als ein „Abschlagen", als eine Relativierung oder Verweltlichung der Existenz erscheinen. Damit steht das ganze historische Christentum auf der Seite „der Welt" und wird mit der gleichen radikalen Einseitigkeit negiert wie die Welt der Antike, der Romantik, der Geschichte, des Verstandes.

Im Hinblick auf diese Infragestellung des historisch gegebenen oder bestehenden Christentums gewinnt die Lutherkritik ihre Bedeutung. Hier wird die Feststellung wichtig, daß Kierkegaard einen eigentlichen Gesetzesbegriff nicht kennt[1]). Bei Luther[2]) legt das Gesetz die kreatürlichen Lebensverhältnisse in ihrer von Gott gesetzten Ordnung aus und formt sie. Es enthält ein undialektisches, der Freiheit überlegenes Maß. Das „du sollst", die unendliche Forderung, die Kierkegaard so stark betont, kann in Luthers Sinn nicht als Gesetz gelten; denn ihr fehlt eben die inhaltliche Artikulierung. Vor allem aber ist sie in das Streben um die Selbstsetzung der Freiheit hineinmediatisiert und bedeutet tatsächlich nichts weiter als den paradoxen Appell an die Freiheit, existent zu werden. Sie unterliegt

1) Siehe oben S. 31.

2) Eine Vergleichung mit Augustinus würde noch weiter führen. Für Augustinus ist das Gesetz der in dem Seienden liegende ordo und modus, so wie er in philosophischer Besinnung auf die sapienta Gottes erkannt werden kann.

darum auch allen dialektischen Einwendungen, die Kierkegaard gegen den Bereich der „Immanenz" erhebt.

Das Ethische ist nach Kierkegaards Definition Selbstbehauptung (Jen VII, 230). Die Behauptung des Selbstseins ist das Thema aller Pseudonyme. Man denke etwa an den Schluß von „Entweder-Oder", in dem das Scheitern gegenüber dem Anspruch Gottes zu einem Mittel der Selbstvergewisserung wird. Diese Art Selbstbehauptung, in der sich das scheiternde Selbst eine illusionäre Ewigkeit zuspricht, wird von Kierkegaard in allen Stadien der Immanenz bis hin zur Religiosität A aufgedeckt. In ihr ist Gott „ubique et nusquam". Das besagt, daß die Beziehung zu Gott ebensowohl ein Gefordertsein der Subjektivität wie ein unrealisierter Anspruch ist. Das „du sollst" enthält in sich dieselbe Zweideutigkeit wie der Begriff des Augenblickes als eines Atomes der Ewigkeit. Nicht umsonst wird bei Kierkegaard der Begriff des Gesetzes so oft durch den Begriff des Ideales oder der Idealität ersetzt.

Diese reflektierten Formen der Selbstbehauptung nun sind, wie mir scheint, nur entfernte Analogien zu dem heftigen und elementaren amor sui Luthers. Im amor sui verkehrt der Sünder die natürliche und von Gott gewollte Richtung seines Handelns vom Nächsten weg auf sein Ich hin, ohne doch die Ordnung, die hinter dem Anspruch des Nächsten steht, aufzuheben. Bei Kierkegaard wird die Selbstreflexion zum Horizont der Seinsauslegung. Sie ist das „ontologische" Grundfaktum. Verkehrt sind nur die illusionären Zwischenstadien der Selbstreflexion, die die Subjektivität hindern, sich selbst auf den Grund zu kommen.

Kierkegaard interpretiert Luther also vom Boden der absoluten Subjektivität aus. Damit wandelt sich aber trotz einer außerordentlichen Nähe im Verständnis die Sache selber. Luther spricht im Auftrage als Verkünder von Gesetz und Evangelium. Kierkegaard spricht ohne Auftrag als Korrektiv. Das besagt jetzt: Er durchdenkt Perspektiven der Existenz und zwar mit derart methodischer Folgerichtigkeit, daß er den richtigen Existenzvollzug im Vorwegdenken gleichsam erzwingt. Der Dialektiker tritt an die Stelle des Predigers, die von ihm antizipierte Existenzwahrheit an die Stelle der Offenbarung.

Diem gibt ein bezeichnendes Beispiel (S. 164 ff.). Zum christlichen Leben gehört die Entzweiung mit der Welt. Das bedeutet von der Welt her das Ärgernis, das sie am christlichen Leben nimmt, für den Christen das Erleiden dieses Ärgernisses. Kierkegaard denkt die Existenzbestimmungen methodisch bewußt zusammen und kommt zu der Folgerung, daß es wahres christliches Leben ohne Leiden nicht geben kann. Die Innerlichkeit ist ohne den korrekten Existenzausdruck nicht wahr. So wird das Leiden zum Ingredienz wahrer Innerlichkeit. Der Dialektiker hört auf, Gesetz

und Evangelium zu verkünden, und denkt statt dessen das Schema der wahren Existenz vorweg in jener radikalen Vereinfachung, von der wir oben sprachen. Zum erstenmal zeigt sich, daß der Dialektiker aus dem Maieutiker zum Richter und Gesetzgeber wird, der sich oder sein vorweg gedachtes Ideal zur Norm erhöht.

Die Kritik an Hegel konnte mehr sachlicher als methodischer Art erscheinen – obwohl in der Existenzdialektik Sache und Methode letztlich zusammenfallen. – Alle sachliche Kritik an Luther reduziert sich aber auf die Differenz im methodischen Bewußtsein ihrer Aufgabe und muß Kierkegaard deshalb nötigen, das Prinzip seiner Dialektik radikal herauszuarbeiten.

Dies scheint mir der Zusammenhang zwischen Kierkegaards Kritik an Luther und seinem „Ausbruchsversuch" zu sein. Er ist ein geeignetes Beispiel, um eine Schwierigkeit der Kierkegaard-Interpretation überhaupt sichtbar zu machen. Soweit Luthers Theologie als Existenzaufgabe verstanden werden kann präzisiert Kierkegaard sie in eigentümlicher, originaler Weise. Er bringt jeden Zug in ihr zum Reden, so daß sie als Situation wieder anspricht. Mit dieser Vergegenwärtigung kommt jedoch das Problematische der Existenzdialektik zum Vorschein. Es liegt nicht, wie Diem möchte (S. 199), nur in den Konsequenzen, die Kierkegaard aus seiner Kritik an Luther zieht, sondern darin, daß er als Nachfolger Luthers genötigt ist, Luther durch die methodische Herausarbeitung des, wie er meint, gemeinsamen Prinzips der Subjektivität zu überbieten. Die Methode der Lutherkritik ist also das eigentlich Fragwürdige. Die Konsequenzen sind in ihr als Möglichkeit von vornherein enthalten.

VIII.

Diese Reduktion theologischer Aussagen auf Formen der Selbstreflexion ist die notwendige Konsequenz der Existenzdialektik. Ja, sie ist in Wahrheit nichts weiter als der Vorgang der Existenzdialektik selber. Je genauer wir diesen Vorgang erfassen, um so deutlicher sehen wir, daß er nicht die Korrektur des Bestehenden bedeutet, sondern seine Aufhebung und die Setzung einer neuen Wirklichkeit.

Da diese neue Wirklichkeit die verschiedenen Aspekte der Entweltlichung voraussetzt, kehrt an ihr auch die Zweideutigkeit des Paradox wieder. Da im Augenblick „die Zeit die Ewigkeit abreißt" (Jen V, 86) bleibt nur der menschliche, in sich fragwürdige Versuch, diese neue Wirklichkeit zu erreichen. An diesem Punkte entdeckt Kierkegaard eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen Existenzdialektik und Aufklärung. In der Vergleichung von Ideal und faktischer Wirklichkeit werden „Angriff und

Verteidigung (dialektisch) auf ein hängendes Haar dasselbe" (Kierkegaard, zit. b. Diem, S. 98). Der Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit läßt sich sowohl im Zweifel an der Wahrheit des Christlichen wie im Anerkennen seiner unendlichen Forderung verstehen. In beiden Fällen wird das Bestehende der Kritik preisgegeben. Für den Aufklärer wie für den existierenden Denker erscheint die Christlichkeit der Christenheit als ein „bloßes" Ideal, als ein Anspruch, den die Existenz nicht bestätigt. Die Anfechtung, die darin liegt, läßt sich im paradoxen Wagnis des Glaubens überwinden. Jetzt ist es die Verzweiflung an der Christlichkeit, die vom sokratischen zum absoluten Paradox treibt.

Wiederholt Kierkegaard damit nicht tatsächlich die „orthodoxe" Erlösungslehre? Dazu müssen wir auf die taktische Entsprechung von Existenzdialektik und Aufklärung näher eingehen. „Es ist nämlich eine Unwahrheit, wenn die bestehende Christenheit sagt, daß FEUERBACH das Christentum angreife –; das ist nicht wahr; er greift die Christen an, um zu zeigen, daß deren Leben nicht der Lehre des Christentums entspricht (und deshalb kann man im Verhältnis zu Feuerbach sagen: et ab hoste consilium). Das ist ein unendlicher Unterschied. Daß er zwar ein malitiöser Dämon ist, kann schon sein, aber in taktischer Hinsicht ist er eine brauchbare Figur" (Pap. X 2 S. 163 = Diem S. 118).

Kierkegaard versteht hier die streitenden Parteien, „Orthodoxie" und Aufklärung, besser als sie sich selber. Nach ihm geht es nicht um die Wahrheit einer einsichtigen Lehre über den Menschen, um Wahrheit oder Falschheit des Christentums, sondern darum, ob die bestehende Christenheit christlich lebt. Feuerbach verneint diese Frage und gewinnt von daher die Freiheit, an der Wahrheit der christlichen Religion zu zweifeln, denn sie wird von der Wirklichkeit nicht bestätigt[1]). Kierkegaard verneint die Frage ebenso. Aber seine Übereinstimmung mit Feuerbach reicht noch weiter. Auch er meint, daß allein durch die Entscheidung der Subjektivität, durch ihren Glauben die Wahrheit entschieden wird, sonst wäre die Berufung auf Feuerbach sinnlos.

Kierkegaard radikalisiert also die Aufklärung. Gerade die Einsicht in die Fragwürdigkeit der Religion, ihre objektive Unbeweisbarkeit, wird zum Anlaß, ihre Intention ernst zu nehmen, statt sie als objektive Lehre mißzuverstehen. Damit aber dringt wiederum ein Element der Aufklärung in die existenzdialektische Fragestellung ein und modifiziert die christliche Tradition. Kierkegaard stimmt mit Feuerbach darin überein, daß profane,

1) Es ist wichtig zu beachten, daß hier, anders als bei HEGEL, nicht die Wahrheit die Wirklichkeit, sondern dem Anspruch nach die Wirklichkeit die Wahrheit begründet.

geschichtliche Realität und der Anspruch der Religion auf „An-sich-sein" einander nicht entsprechen. Für Feuerbach wird die Religion zur Spiegelung des menschlichen Bewußtseins. Diese Erfahrung stellt sich für Kierkegaard als eine Vorstufe zu dem Prinzip der Existenzdialektik dar. Existenz und paradoxe Wahrheit bedingen einander. Die Offenbarungswahrheit begegnet nur im Horizont der absoluten Subjektivität.

Diem wehrt sich dagegen, daß Kierkegaards dialektisches Handeln immer wieder als Gesetzespredigt verstanden wird (S. 110). Der Gesetzesprediger ist im Besitze einer offenbaren Wahrheit, von der her er die anderen beurteilt; aber er selbst setzt sich der Vergleichung von Ideal und Wirklichkeit aus. Deshalb soll der Prediger als der „Nichtwissende" – d. h. als der Nichthabende – in der gleichen Verlegenheit wie sein Hörer nach dem Rettenden, das zugleich das Richtende ist, fragen. Diem hat auch hier Kierkegaard richtig wiedergegeben. Er hat mit seiner Darstellung sogar mehr Recht, als er meint. Für Kierkegaard ist der Unterschied zwischen Gesetzespredigt und „sokratischem" Nichtwissen in der dialektischen Reife des handelnden Individuum begründet und letztlich nur eine taktische Position. Aber wenn wir Kierkegaard richtig verstanden haben, birgt sich hinter seinem seelsorgerlichen Rat eine prinzipielle Entscheidung: Es gibt kein „allgemeines" Gesetz, auf das der Prediger hinweisen könnte. Es gibt die unendliche Forderung, die allein als Paradox in der Aufhebung aller objektiven Gewißheit, alles wißbar Allgemeinen, alles Unmittelbaren vernehmlich wird. Es gibt dialektische Hinführung, aber nicht eigentliche Predigt.

Darin kommt noch einmal die Wandlung, die die christliche Tradition erfahren hat, zu einem zusammengefaßten Ausdruck. Bei Luther und bei Augustinus kann das Gesetz die Freiheit „dialektisch" machen, den Menschen in Frage stellen; bei Kierkegaard aber wird das Gesetz selbst dialektisch, es wird zur Existenzwahrheit, zu der sich das Selbst frei entscheidet, mag es auch auf eine paradoxe Weise zu seinem Streben veranlaßt sein. Angriff und Verteidigung sind darum auf ein Haar dasselbe und Feuerbach ist darum eine taktisch brauchbare Figur, weil die Existenzdialektik den Atheismus des Verstandes impliziert und ihn als Durchgangspunkt bewahrt.

Kierkegaard wird in den „Philosophischen Brocken" von dem wahnsinnigen Gedanken bewegt, daß Gott nur eine Hervorbringung des menschlichen Gedankens sei, weil der Mensch relativ auf sich denkt und überall nur eine selbstgesetzte Wahrheit kennt (Jen VI S. 41). Die Nachahmung des Ewigen in der Existenz nährt ihre paradoxe Leidenschaft an diesem Zweifel, den sie von sich her nicht ein für alle mal beheben kann. Der die leidenschaftliche Vorwegnahme des Augenblicks führt im Scheitern

wieder zum Bewußtsein zurück. Wenn das Bewußtsein von sich und seinem Zweifel loskommen soll, so kann dies, scheint es, nur im Glauben an die Offenbarung geschehen.

Kierkegaard überwindet am Ende für die Existenz die Relativierung aller geschichtlichen Wahrheit im Paradox. Die Frage aber bleibt bestehen, was denn aus der so relativierten und in ihrer Relativierung von der Wahrheit abgeschnittenen historischen Wirklichkeit, dem „Bestehenden", wird. Hegel hatte die „Vernunft in der Geschichte", Feuerbach kennt als Rückhalt die Vernunft der Gattung Mensch, die für die Begründung des Sittlichen keines überweltlichen Gesetzgebers bedarf. Kierkegaard aber weiß nur von der Freiheit des einzelnen Individuum, die für sich selbst einsteht. Die Fragen, die sich aus dieser Radikalisierung der Aufklärung ergeben, wollen wir an den Begriffen des Naiven und des Unmittelbaren erörtern.

Diem widmet der im Jahre 1846 erschienenen „Kritik der Gegenwart" mehrere Seiten (§ 16 S. 126 ff.). Die ausgewählten Zitate zeigen, daß in dem Reflexionszeitalter alle bestehenden Ordnungen zersetzt werden. Der „Sozialismus", die durch die Reflexion erzeugte Gleichheit der atomisierten Einzelnen[1]), muß zum „Untergang Europas" führen. Als Politiker ist Kierkegaard äußerst konservativ und ein radikaler Gegner der Revolution.

Diem gibt aber damit nur die eine Seite Kierkegaards wieder. Er übersieht, daß auch der Konservativismus Kierkegaards nur eine Zwischenposition ist. Der Dialektiker Kierkegaard ist ein revolutionärer Kritiker des Bestehenden, dessen Analyse des Reflexionszeitalters nur von der Kulturkritik Nietzsches an Radikalität übertroffen wird. Kierkegaard sieht den „Sozialismus" nicht nur als unabwendbares Verhängnis über uns hereinbrechen, sondern er bejaht ihn zugleich als Schicksal, durch das ein Leben „erster Hand" wieder möglich wird. Wäre Diem dem kategorialen Aufbau gerade der „Kritik der Gegenwart" nachgegangen, dann hätte er gesehen, daß hier die Hegelsche Geschichtsdialektik wirksam ist, allerdings ohne ihre metaphysische Grundlegung. Kierkegaard teilt in seinem methodischen Denken die revolutionäre Geschichtsbetrachtung der linken Hegelianer, lange bevor er wahrnimmt, daß Feuerbach eine praktisch brauchbare Figur ist. Er teilt mit ihnen die revolutionäre Entwertung des Bestehenden und trotz aller Hegelkritik den Glauben an die Geschichte als den Weg der Freiheit zu sich selber[2]).

1) Der Begriff des Sozialismus ist von Diem überdeutet. Kierkegaard bezieht sich, soweit mir bekannt ist, nirgends auf den dialektischen Materialismus, obwohl er öfters betont, daß mit dem Heraufkommen des vierten Standes das Problem der Gleichheit unausweichlich gestellt ist.

2) Diese Seite an Kierkegaard bringt die von ihm beeinflußte existentialistische Dichtung besonders zur Auswirkung. Die innere Form von Sartres Dramen,

Kierkegaard weiß, daß es im „naiven" Zeitalter Helden gibt, die zur Autorität werden und die politische oder religiöse Ordnung einer Zeit festlegen. Er führt Holger Danske und Luther an. Diese direkte autoritative Machtausübung ist möglich, weil naive Zeitalter dem Allgemeinen als solchem, dem Staate, der Kirche andere Wirklichkeit zugestehen und diese Ordnungen wiederum in den sie bestimmenden „repräsentativen" Individuen anschauen. Die naiven Zeitalter haben darum repräsentative Ordnungen, politisch etwa die Monarchie, religiös die im Amt konzentrierte Autorität der Kirche.

Das Reflexionszeitalter hebt beides auf. Kierkegaard stellt mit außerordentlicher Schärfe und Feinheit dar, wie in der Auflösung des Bestehenden wahres Menschsein unmöglich wird, weil die „dialektische Spannung" aller Lebensverhältnisse aufhört und das Individuum von keiner bewahrenden Autorität mehr gehalten ist. Darum kann er nicht revolutionär handeln. Weh dem, durch den das Ärgernis kommt. Kierkegaard weiß genau, wie unabsehbar und schrecklich das Schicksal ist, das mit der revolutionären Aufklärung heraufkommt. Aber es ist dennoch zu bejahen, weil sich erst in ihm die Aussicht auf das wahre Menschsein eröffnet, das im Durchgang durch die Reflexion gesetzte Leben „aus erster Hand".

Von hier aus bekommt der Begriff des Bestehenden sein wahres Gesicht. Es ist das noch Bestehende, mit dem es Kierkegaard zu tun hat und das, wie er fest überzeugt ist, binnen dreißig bis vierzig Jahren dem Untergang verfallen wird. Kierkegaards Sorge gilt also in Wahrheit der Zurüstung der Kirche auf eine Art endzeitliche Situation, den revolutionären Nihilismus, in dem alles, was nicht durch die Existenz gedeckt ist, d. h. alles Objektive nicht mehr der Dialektik des Gedankens, sondern der der Ereignisse verfällt.

Diem übergeht den revolutionären Charakter der Kulturkritik. Ihm entgeht es, daß die Begriffe des Naiven und der Repräsentation von vornherein revolutionäre Begriffe sind, relativ nicht auf das „An-sich-Sein", das Gesetz, das sich in ihnen darstellt, sondern auf die Selbstreflexion, die das „An sich" aufhebt, um eine neue Wirklichkeit zu setzen. Der Begriff des Naiven ist aber identisch mit dem des Unmittelbaren. Die gesamte Existenzdialektik setzt die Revolutionierung des Daseins voraus und bejaht sie; darauf beruht ihre Aktualität.

---

wie übrigens auch mancher Dramen Ibsens, ist weithin von der kulturkritischen Position des Einzelnen bestimmt und gibt sie oft im Schema genau wieder. Ein gesellschaftlicher oder allgemeinpsychischer Zustand wird bei Ibsen seiner Unwahrhaftigkeit überführt, bei Sartre als existentielles Nichts entlarvt, dem der Held im Gegenschlag das wahre menschliche Sein entgegensetzt, das in seiner Entscheidung zur Existenz entspringt.

IX.

In dem zu Ende geführten Prozeß der Entweltlichung hat sich die absolute Subjektivität von allen naiven Voraussetzungen losgerissen. Jetzt hat sich in allen Perspektiven erwiesen: Sein kommt allein dem actus der Freiheit zu – und der Wahrheit, soweit sie von der Freiheit gesetzt oder erschlossen ist. Theologisch mag dieser Ausbruch aus der Kirche und in eins damit der Anspruch, eine Existenz „erster Hand" zu leben, als Schwärmerei erscheinen (vgl. S. 201). Damit setzt sich jedoch nur das Prinzip durch, das in der Konzeption einer sokratischen Dialektik der Existenz von vornherein wirksam war. Kierkegaard selbst hat ein Bewußtsein von dieser Fragwürdigkeit der Existenzdialektik gehabt. Diem zitiert Äußerungen, in denen Kierkegaard befürchtet, über dem Dringen auf Existenz das Verhältnis zu Christus als dem Versöhner zu verlieren.

„Ich muß nun gut aufpassen, oder vielmehr Gott wird gut auf mich aufpassen, daß ich nicht irre geführt werde, indem ich allzu einseitig auf Christus als Vorbild starre. Das ist das [erste] dialektische Moment im Verhältnis zu dem nächsten [Moment][1]): Christus als Gabe, als der, der sich uns schenkt (um an Luthers stehende Einteilung zu erinnern). Aber dialektisch, wie meine Natur ist, sieht es in der Leidenschaft des Dialektischen immer so aus, als wäre der entgegengesetzte Gedanke gar nicht da – und so kommt er gerade zuerst und am stärksten" (Pap. X 1, 246 zit. b. Diem S. 158).

Sobald in der polemischen Fixierung des Gegners der Gebrauch der Gnade als „Welt", als Verzicht auf die Existenzwahrheit ausgelegt wird, gewinnt die Dialektik eine zwingende Macht, gegen die selbst Kierkegaards ursprüngliches Wissen um Gnade und Vergebung nicht ankommt.

Je klarer nun das Prinzip der Subjektivität herausbricht, um so größer wird die Bedeutung der exemplarischen Geistesexistenz. Wir sagten oben, die äußerste, unüberbietbare Grenze der Existenzdialektik ist dann erreicht, wenn Kierkegaard den exemplarischen Vollzug der Geistexistenz zur Grundlage seines methodisch reflektierten religiösen Handelns macht[2]). Diese Grenze erdenkt Kierkegaard nicht nur in Tagebucheintragungen, er hat sie in einem von ihm selbst 1849 veröffentlichten Aufsatz erörtert unter dem Titel: „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen?" (Jen X S. 103–137, vgl. Diem S. 129 ff.)

Es geht dort um die Frage, wie in einer verweltlichten Christenheit die Wahrheit des Christlichen wieder zur Geltung gebracht werden kann.

---

1) Zusätze in eckigen Klammern von mir.

2) Siehe oben S. 28 f.

Im Reflexionszeitalter versagt jedes direkte Handeln und Lehren. Der Reflexionswiderstand der Umgebung, ihre Skepsis, ihr Ressentiment, ihre Charakterlosigkeit zersetzen die Wirkung jeder direkten pathetischen oder lehrhaften Äußerung. So bleibt über die indirekte Mitteilung hinaus als letztes Mittel nur eine Zeugenschaft besonderer, reflektierter Art. Der Wahrheitszeuge im Reflexionszeitalter wird seine Katastrophe selbst arrangieren, er wird durch ein wohlüberlegtes Handeln die Welt nötigen, sich zu einer entschiedenen Gegenhandlung gegen die Wahrheit zu entschließen. Nur indem er die Welt zwingt, selbst den Modellfall zu schaffen, an dem die qualitative Differenz zwischen Wahrheit und Unwahrheit für alle ablesbar wird, darf er hoffen, als Märtyrerprophet durch sein Opfer Macht über die Gewissen zu erlangen.

Kierkegaard ist jener Märtyrerprophet nicht geworden. Er meinte, ohne ausdrückliche Berufung kein Recht zu haben, zwischen sich und der Christenheit die qualitative Differenz von Wahrheit und Unwahrheit zu setzen, die Christenheit in der Verteidigung ihrer scheinbaren Christlichkeit an einem Morde schuldig werden zu lassen. Diem schließt aus dieser Entscheidung, daß Kierkegaard seine Kategorie gewahrt habe (S. 151, 155). Mir scheint, daß auch hier die Frage nach den Folgerungen, die Kierkegaard für sich gezogen hat, nichts entscheiden kann über die Folgen, die in der Fragestellung als solcher enthalten sind. Jetzt endlich wagt Kierkegaard seinen Grenzgedanken zu formulieren: Ist die Geistesexistenz berechtigt, sich als Norm für die Christenheit hinzustellen? Er scheut nicht die Absurdität, daß der Gedanke sich überschlägt. Das, was die Regel sein sollte, wird in seiner methodischen Verwirklichung zur welthistorischen Ausnahmeexistenz, die im Besitz des wahren Prinzipseins des Menschseins zum übermenschlichen Gesetzgeber der Geschichte wird[1]).

Mit seinem Grenzgedanken einer methodisch arrangierten Katastrophe[2]) ist Kierkegaard weit über das neutestamentliche Verständnis von Martyrium hinausgegangen. Aus dem Bezeugen der Wahrheit Gottes, das Anlaß zum Lobpreis oder zum Ärgernis werden kann, dessen Erfolg in der Welt offen bleibt, wird eine welthistorische Verantwortung. Der Märtyrerprophet muß sein Opfer so durchführen, daß es zum Ausgangspunkte einer neuen Epoche wird. Damit zersprengt Kierkegaard die christliche Tradition. Aller Ernst, mit dem er das Gottesverhältnis des Einzel-

1) Der Grenzgedanke des Märtyrerpropheten hat bei Kierkegaard seine Vorstufen. Seine Auseinandersetzung mit dem „Corsaren" hat Kierkegaard in analoger Weise als welthistorisches Modell für den richtigen Kampf mit dem Reflexionszeitalter verstanden wissen wollen. Hier hat er selbst den exemplarischen Fall in der Wirklichkeit konstruiert.

2) Vgl. Diem S. 147 ff., Pap. XI 2 265.

nen geltend macht, kann nicht mehr darüber hinwegtäuschen, daß er infolge der Gleichsetzung von Gottesverhältnis und absoluter Subjektivität den Einzelnen zur Ausnahmeexistenz überhöht. Er hat die Voraussetzungen des von ihm bekämpften Zeitalters bis in das Zentrum seiner Fragestellung gelassen und ihnen damit eine schicksalhafte, von ihm nicht durchschaute Macht zugestanden.

Die undurchschaute Schicksalhaftigkeit dieses Vorgangs, die Kierkegaard entgegen seiner Absicht Hegel und Nietzsche vergleichbar macht, kann zeigen, daß sich hier eine das individuelle Bewußtsein übersteigende allgemeine geistige Lage bekundet. Die umfassende Vergeschichtlichung und Existentialisierung des Selbstbewußtseins belastet dieses mit der Verantwortung der Sinngebung und Sinnbewahrung und treibt es damit über seine begrenzte Menschlichkeit zu einer „transzendentalen" Sinnschöpfung hinaus.

Dieser Anspruch auf souveräne Sinnsetzung ist es, der die im Begriff des Einzelnen intendierte Gleichheit der Gewissen vor Gott aufhebt. Sie verleiht ihm einen polemischen, kulturkritischen Charakter, der es macht, daß sich der Blick von der unaufhebbaren, auch im Irren noch leitenden göttlichen Wahrheit abwendet hin zur Geschichte als dem Felde des freien Handelns. Wie weit Kierkegaard sich damit von den theologischen Fundamenten der christlichen Tradition entfernt, zeigt die Tatsache, daß er in der endzeitlich erfahrenen Bedrohung des an die menschliche Freiheit überantworteten Lebenssinnes nicht mehr eschatologisch denkt. Kierkegaard weiß sehr wohl, daß eine Begrenzung der revolutionären Freiheit nur durch ihre Bindung an Gott erreicht werden kann. Aber da er kein „Gesetz" kennt, das die Welt als Schöpfung trägt und hält, kann er nicht betend, hoffend, hinweisend auf den Erweis der Wahrheit Gottes warten. Er muß selbst handeln und durch die Freiheit das, obzwar paradox in Gott gegründete, Maß setzen. Aus dem Hinweis auf die Wahrheit Gottes wird der Appell an die geschichtsbildende Verantwortung von Übermenschen die, um eine Qualität von den anderen, der Autorität bedürftigen Individuen geschieden sind. Christen „erster Hand" werden im Martyrium zu Gesetzgebern für die Christen „zweiter Hand" und stellen damit im paradoxen Umschlag die „naiven" Autoritäten wieder her, an deren Zersetzung die Existenzdialektik zusammen mit der aufgeklärten Reflexion beteiligt war.

Kierkegaard mutet im Ernste der empirischen Subjektivität das zu, was Hegel mit Hilfe der transzendentalen Subjektivität des Geistes zu erreichen suchte: dem geschichtlichen Leben Sinn und Wahrheit zu schaffen. Da er als Christ existiert, braucht die Ausnahmeexistenz des Gesetzgebers für ihr Handeln den Rückhalt in Gott. Später wird Nietzsche dieselbe Aufgabe

allein aus der Kraft des Übermenschen als des mächtigsten Lebens zu lösen versuchen. Man kann die Existenzdialektik Kierkegaards in ihrer Aktualität nicht erfassen, ohne sich über die problematische Souveränität Rechenschaft zu geben, die Kierkegaards Christlichkeit so fragwürdig macht. Wer Kierkegaard theologisch gebraucht, ohne sich darüber klar zu sein, ob die chronologische Stellung Kierkegaards zwischen Hegel und Nietzsche nicht auch prinzipielle Bedeutung hat, läuft Gefahr, die christliche Tradition mit Waffen zu verteidigen, die sie im Enderfolg aufheben.

Übersicht über Katholische Literatur zur Reformationszeit und zur Gegenwart

Von Heinrich Hermelink

(Schluß)

Ganz[1]) abgesehen von der konfessions- und literaturkundlichen Bereicherung ist hier ein Ausschnitt gegeben aus der Geschichte der katholischen Kultur der letzten drei Jahrhunderte, wie er sonst nicht leicht zu finden ist. Den Tönen stolzer Genugtuung über die Entwicklung der katholischen Reform und „Selbstheiligung" im „Jahrhundert der Heiligen", namentlich in Italien, Spanien und Frankreich, wie wir sie bei Lortz und in abgeschwächtem Grad bei Jedin finden, wird hier durch Herte ein dunkles Bild beigesellt, dessen Finsternis nicht übersehen werden darf. Wir können Herte nur dankbar sein für seinen Mut und seine Gewissenhaftigkeit in Erforschung der Wahrheit, zu der kein Protestant je fähig gewesen wäre. Mit Recht muß seiner Forderung beigepflichtet werden, daß auch von evangelischer Seite eine vorurteilsfreie Geschichte der Polemik und Kontroverstheologie von Flacius und Spangenberg an bis zur Gegenwart zur Bereinigung der konfessionellen Atmosphäre geschrieben werden müsse.

Das von E. W. Zeeden vorgelegte Buch über „*Martin Luther und die Reformation* im Urteil des deutschen Luthertums" will die Selbstbeurteilung

---

1) Dieser erste Abschnitt gehört noch zur Besprechung des dreibändigen Werkes von Adolf Herte (s. Theol. Rundschau 19, 1951, S. 95f.), dessen Verfasser inzwischen von seiner Lehrbeauftragung an der Bischöflichen Philosophisch-Theologischen Akademie in Paderborn enthoben worden ist (infolge seines kritischen Werkes über die Lutherkommentare von Cochläus?).

des lutherischen Protestantismus im Lauf der Zeiten vom Auftreten Luthers bis zum Ende des 18. Jahrhunderts darlegen [1]). Die von Horst Stephan vor 40 Jahren verfaßte Untersuchung über „Luther in den Wandlungen seiner Kirche" (1907) war in gewisser Hinsicht ein Vorläufer über den von Zeeden in vertiefterem Ausmaß durchforschten Gegenstand.

Ausgegangen wird in einer Einleitung von *Luthers Urteil über sich selbst.* Schon hier macht sich der katholische Standpunkt des Verfassers geltend, der als Schüler Gerhard Ritters in Freiburg mit seinem Buche als Privatdozent der Geschichte sich habilitiert hat. Mit einem Maximum von geschichtlicher Quellenunterbauung und von scharfsinnig-historischem Urteilsvermögen hat er sich, soweit es eben einem gläubigen Katholiken möglich ist, in Luther selbst und in die Quellen des lutherischen Protestantismus hineinvertieft und hineinempfunden. Doch sind schon auf diesen ersten Seiten des Buchs die Gegensätze sauber herausgearbeitet: „Das Kernstück für Luthers Abfall von Rom war seine aus Paulus geschöpfte Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben, durch die er persönlich von seinen qualvollen Glaubenskämpfen im Kloster die Befreiung gefunden hatte." Während er die Echtheit seines Glaubenserlebnisses auf sein Gewissen gründete, führt die römische Kirche ihre Glaubenserkenntnis bzw. ihre Glaubensentscheidungen zurück auf den heiligen Geist selbst, der nach dem Johannisevangelium und der Apostelgeschichte in der Kirche wirksam ist. Luthers Auffassung von Glauben und Evangelium führte zu grenzenlosem religiösen Subjektivismus, der sich schon in den Schwärmerbewegungen, dann aber im Pietismus und Rationalismus der Aufklärung entlud. „Der Einzelne vermag es nicht zu sagen (daß der heilige Geist in ihm wirksam sei), weil nicht ihm, sondern nur der Kirche als Gesamtheit verheißen ist, daß sie unter Führung des heiligen Geistes stehe." Auch hier ist, ebenso wie bei Lortz, das dreifache Ineinander der Glaubensschau Luthers (Annahme des Worts der Vergebung, die persönlich-gewissensmäßige Glaubensgewißheit und die Kraft zum Liebeswerk des heiligen Geistes im Gläubigen) nicht richtig erkannt. Die persönlichen Qualitäten und Kräfte des Reformators sind voll anerkannt und gewürdigt. Nur muß das noch hinzugefügt werden, daß Luthers Überzeugung, daß sein Evangelium nichts anderes als Gottes Sache sei, ihm bestätigt erschien durch den wunderbaren Gang seines Evangeliums. Päpste und der Kaiser, alle Fürsten und Städte mußten trotz oftmals gegenteiligen Willens dazu zusammen-

1) Ernst Walter Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. I. Band: Darstellung. 1950, Verlag Herder, Freiburg. XI u. 389 S. Ein Band mit Quellenauszügen soll folgen.

wirken, daß die Reformation nicht unterdrückt werde, daß das Wort Gotte vielmehr laufe, während Luther in Wittenberg saß und Torgisch Bier tran (s. oben gegen Lortz).

Die weitere Entwicklung hat sich nach Zeeden nun so vollzogen, da die lutherische Orthodoxie den Glaubensinhalt der Rechtfertigungslehr festhielt, während Pietismus und Rationalismus allein den Primat de persönlichen Glaubenserlebnisses und die Freiheit von jeder Menschen satzung als maßgeblich förderten. Das zeigt sich schon bei Luthers Zeit genossen: BUGENHAGEN, JONAS, COELIUS und HANS SACHS kamen i ihren kurzen Betrachtungen des Lebenswerks von Luther zum Schluß „Durch ihn hat Christus obgesieget nun fast bis in die 30 Jahr." Sein Am ist in nichts von dem Amt des Elias, Jeremias und Johannes des Täufer unterschieden. Er ist der Engel der Apokalypse (Kap. 12), der das ewig Evangelium zu verkündigen hat. Die negative Konsequenz ist, daß de Papst gleichgesetzt wird mit den Baalsdienern, Götzenanbetern und Wide sachern Gottes. Luther und der Papst waren für die evangelische Predigt un Theologie apokalyptische Gestalten; man steht kurz vor dem Jüngsten Gericht

Bei MELANCHTHON drängt sich ein humanistischer Zug ins Bild. Zuder hat er mehr, als alle die anderen persönlich unter dem gewalttätigen Wese des älteren Freundes zu leiden gehabt. Nach dem Tode wird zwar in de Leichenrede und in der Biographie im zweiten Band der Wittenberge Ausgabe der Werke Luthers die Sendung und das besondere Charisma de Reformators stark betont, und der humanistische Einschlag macht sic geltend in der Anwendung des Renaissanceprinzips (die Reformation is Zurückführung der Kirche zu ihrer anfänglichen, echten Gestalt), doc daneben läßt sich der persönliche Aufschrei über Luthers leidenschaftliche Eigensinn (im Brief an Carlowitz vom April 1543) nicht ganz unterdrücke

Schon hier beginnt die Intellektualisierung der „Lehre" der Reformatio die auch in den Joachimstaler Lutherpredigten des MATHESIUS zu finde ist, wobei nicht übersehen werden darf, daß gleichzeitig in den eingestreute Erzählungen von Lutheranekdoten das persönliche Bild des Reformato belebt und abgerundet wird. Die ebenfalls 1562 in Mansfeld gehaltene Lutherpredigten SPANGENBERGs sind unter dem Titel „Theander Lutherus gesammelt worden und zeigen damit, ebenso wenn Mathesius den Augs burger Reichstag von 1530 als „das Posaunenfest Gottes" schildert, da die Person und die Sache Luthers ins Christlich-Mythische gesteigert wird Der humanistische Einschlag Melanchthons tritt verstärkt zutage in de Kommentaren JOH. SLEIDANS; aber auch hier läßt sich in der leider schaftslosen Sachlichkeit der Darstellung die verhaltene Bewunderung nich unterdrücken: für den mutigen Bekenner, den standhaften Charakter, de gewaltigen Beter.

Die schon begonnene Festlegung Luthers auf seine theologischen Hauptsätze setzt sich fort nach der Darstellung Zeedens und erscheint gesteigert bei den Männern der zweiten Generation der Reformationszeit. Vorausgenommen wird MATHIAS FLACIUS ILLYRICUS. Seine Eigenart wird dem Gang der Weimarer Disputation von 1560 entnommen, auf der der Illyrier gegenüber seinem früheren Freunde Strigel in die „Ketzerei aller Ketzereien" verfiel, daß die Erbsünde durch den Fall Adams zur Substanz der Menschen geworden sei. Flacius wird hier als der gezeigt, für den Martin Luther über die heilige Schrift hinweg die letzte „dogmatische Autorität" gewesen sei. Damit eben soll die Orthodoxie begonnen haben, daß statt der Berufung auf die ganze Heilige Schrift im lutherischen Protestantismus sich die Berufung auf Luthers Theologie entwickelt habe, wodurch eben seine Gestalt ins Übermenschliche gestiegen sei. Bei Flacius ist aber ein Doppeltes unberücksichtigt gelassen: 1. daß sein Dogmatismus und Doktrinarismus letztlich beherrscht ist von der freien persönlichen Gewissensentscheidung, die er Luther selbst verdankte und die alle seine dogmatischen Kämpfe motiviert (vgl. Kawerau in RE, 3. Aufl., 6, 83 ff.); und 2. daß man im Protestantismus, wie des Flacius Schrift Clavis Scripturae S. zeigt, das Problem gesehen und aufgegriffen hat, eine allgemein und gewissensmäßig gültige Auslegung der Heiligen Schrift zu gewinnen.

Mit CYRIACUS SPANGENBERG kommen DAVID CHYTRAEUS, NICOLAUS SELNECKER und GEORG GLOCCER zu Wort. Der letztere ist eine Entdeckung Zeedens, „ein in der Kirchengeschichte weiter nicht bekannter" Mann, der 1586 in Straßburg eine „summarische Darstellung" von Luthers Leben und Lehre veröffentlicht hat und über den weitere Untersuchungen wünschenswert sind. Von Spangenberg, dem getreuen Flazianer, dem volkstümlichen Prediger und Teufelsbekämpfer, dem unermüdlichen Kontroversisten war schon oben die Rede. Chytraeus und Selnecker jedoch gehörten der Mittelpartei an, welche mit dem von Zeeden gar nicht genannten Jakob Andreä an der Konkordienformel arbeiteten. Deren Grundzug war nicht so sehr, wie Zeeden meint, eine Übersteigerung der Lehre (auf Kosten des Gewissens), sondern das Bedürfnis der Sammlung der echten Quellen des Luthertums zur Herstellung der Einigkeit unter den lutherischen Theologen, was auch nach einigen Jahrzehnten des Kampfes und der Auseinandersetzung nach allen Seiten wirklich erreicht worden ist. Gewiß auch der Gegensatz gegen Papst und Türken (in „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort"), aber mehr noch die gemeinsame Rechtfertigungslehre, um die es im vielfältigen Streit jedesmal ging, bildete das Einigungsmoment. Diese Kampfperiode, in der sich die Rabies theologorum um das Verständnis von Luthers Tat austobte, war eine Notwendigkeit für den seiner selbst bewußt werdenden Protestantismus, im Gegensatz zur gleichzeitigen katho-

lischen Reformbewegung, die einer neuen Einheit entgegenstrebte. De katholische Beurteiler wird hier nur „Subjektivismus" und Verfall sehen wo für uns ein providentielles „Muß" obwaltet.

In dem nun folgenden Kapitel über die Orthodoxie des 17. Jahrhundert wird die von Zeeden beliebte Unterscheidung des „Formalprinzips" de Geistesfreiheit und des „Materialprinzipes" des Lehrinhalts weiter durch geführt. Zunächst wird an Münzen und Verordnungen des lutherische *Landesfürstentums* dessen Anteil an der Bildung der Orthodoxie nach gewiesen. Von den Dogmatikern des rechtgläubigen Luthertums ist mi Recht JOHANN GERHARD in den Mittelpunkt gestellt. Neben ihm hätt auch Aegidius Hunnius, der die Unterscheidung von unsichtbarer un sichtbarer Kirche in die Dogmatik eingeführt hat, berücksichtigt werde dürfen. Daneben werden genannt: PAUL GERHARDT mit seinen Lieder und seinem lutherischen Zeugnis auf dem Berliner Religionsgespräch 1662/63 ferner der Jenaer JOH. MUSÄUS mit seiner Biblia Lutheri illustrata (1663) der Straßburger JOH. CONR. DANNHAUER, der Lehrer Speners, mit seine Memoria Thaumasiandri Lutheri renovata (1661); der Hamburger JOH MÜLLER mit seinem Lutherus defensus (1634—1645), unter voller An führung seiner sympathischen Schilderung der natürlichen und geistliche Segnungen Gottes über das lutherische Hamburg; zuletzt ERASMUS WIL LICH mit seiner Constantia D. Mart. Lutheri (1641), deren Vorrede de Dresdeners HOË VON HOËNEGK doch einen außergewöhnlichen, sonst nich so übersteigerten Lutherabsolutismus zum Ausdruck bringt (S. 107).

Die Prüfung der orthodoxen Lutherinterpretation führt zu dem Resultat 1. Der Reformator wurde gesehen als Bringer und Verkünder derjenige religiösen Lehre, die ausschließlich zum Heile führt. 2. Er wurde verehrt als Gottes Werkzeug für die Christenheit (unter gewisser Abschwächun der früheren Verabsolutierungen: Prophet, Engel, fünfter Evangelist u. ä.) 3. Wichtiger als Luthers Person nahm man den Inhalt seiner Botschaft Man verteidigte seine Berufung gegen katholische Angriffe. Er galt als heils geschichtliche Gestalt. 4. Auch die historische Reformation wurde heils geschichtlich verstanden; als die von Gott gewirkte Rückführung de Christenheit zum Quell der Erlösung und des Heils, nämlich zu Jesu Christus. Wie die Reformation, so wurde auch das Papsttum (als Anti christ) rein religiös erfaßt, auf dem Hintergrunde der Ewigkeit. Der Ver fasser sympathisiert im Gegensatz zum Subjektivismus des Pietismus un der Aufklärung mit der lehrhaften Orthodoxie, die den Reformator mi den objektiven Glaubenstatsachen der Offenbarung, Erlösung und jen seitigen Vollendung, in innigste Beziehung bringt. Über Luther wird di Autorität des Wortes der Bibel anerkannt.

Aus der „Epoche des Übergangs" (um 1700) werden zwei Gestalte

hervorgehoben: Seckendorf und Leibniz. Veit Ludwig Seckendorf (1626—1692) mit seiner Historia Lutheranismi (1692; 2. Auflage 1694) zeigt, wie auf dem Boden der Orthodoxie eine religiöse Verinnerlichung und ein religiöser Universalismus entstanden sind. Aus religiösem Antrieb, aus dem eigenen und aus dem Auftrag seines Landesfürsten Ernst des Frommen von Gotha, kommt er zu seiner geschichtlichen Aufgabe, deren Erfüllung ihm zeigt, wie „Gottes Finger" über dem Leben und Werk des Reformators gewaltet hat. Charakteristisch für die Reformations- und Lutherbeurteilung ist die bevorzugte Schätzung der sieben ersten Jahre der Reformation. Da zeigt sich Gottes Werk in seiner Eigenkraft, als weder Fürsten noch Bauern oder andere Gewalten eingegriffen hatten, als noch keine Spaltungen zwischen den Protestanten ausbrachen. Die wichtigste Tat Luthers war die Übersetzung und Erläuterung der Schrift, dazu die Reduzierung der Theologie auf den einzigen Inhalt seiner Lehre, den Christus crucifixus. Gegenüber der Lehre tritt die religiöse Persönlichkeit Luthers in den Vordergrund, mit Lob und Kritik gegenüber seinen Vorzügen und Schwächen. Zu der aus Stephans Darstellung entnommenen Nachricht, die sich auf Seckendorf stützt, daß Luther nur von wenigen gelesen worden sei und daß sein Katechismus so wenig bekannt gewesen sei (S. 118), möchte ich eine Warnung zur Vorsicht anmelden. Tatsächlich ist die ganze Kinderunterweisung in lutherischen Landen (Katechismuspredigten und Katechismuslernen beim Meßnerschullehrer) über den Katechismus Luthers oder die kombinierten Luther-Brenzschen „Fragestücke" gegangen, ebenso wie in reformierten Gebieten der „Heidelberger" in Wochenpredigt und Unterricht traktiert wurde. Bis 1600 waren die Ausgaben der Werke Luthers von Wittenberg und Jena doch ganz respektabel. Von da über die Zeiten des großen Kriegs sind auch die Ausgaben der Bibel vergleichsweise sehr spärlich (vgl. meine Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart, 1949, S. 166 f.). Ein besonderes Kennzeichen der Übergangszeit vom Schluß der orthodoxen Periode ab war das Bedürfnis nach Vereinigung der Kirchen. Auch Seckendorf fühlt, wie viele seiner Zeitgenossen, das Bedürfnis nach Wiederherstellung einer geeinten Christenheit, die in der Revolution der Geister ganz Europas nach den Religionskriegen als notwendiges Ziel erkannt worden ist.

Das macht auch die Eigenart der Lebensarbeit von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) aus, dessen Polyhistorie und Polymathie in diesem Ziel gipfeln. Er war in Fortsetzung der humanistischen Kritik durchdrungen von der Notwendigkeit der Reformation in sittlicher und wissenschaftlicher Hinsicht. Sein Systema Theologicum (1685) kann nicht als innerliche Hinneigung zum Katholizismus gedeutet werden, wozu der Verfasser die Frage offen läßt (S. 134). Es ist vielmehr eine „einschmeichelnde"

bewußt diplomatische Annäherung an den Katholizismus. Im letzten Grund wußte sich Leibniz zeitlebens als entschiedenen Lutheraner. Doch ist die Zeit so weit vorgeschritten, daß er mit vielen seiner Zeit die dogmatischen Kontroversen für Spitzfindigkeiten erklärt. Eben um das Ziel der Vereinigung zu erreichen, ist er wie Melanchthon bereit, den Papst jure humano anzuerkennen, wenn die Päpste dem Evangelium Christi Raum gäben. Ein „vernünftiges" Konzil könnte der Weg zur Einheit sein. Leibniz steht über den Konfessionskirchen, von seinem „Gewissen" aus, welches ein philosophisches, aber damit zugleich protestantisches Gewissen war (so müßte S. 147 genauer gesagt werden). Deshalb kann man auch nicht sagen, daß sich „der Mensch nicht mehr vom Dogma her, schärfer formuliert von Gott her beurteilen lassen" (S. 149) wollte, sondern man muß im Sinne nicht nur von Leibniz, sondern aller seiner rationalistischen Nachfolger anerkennen, daß er in letzter Instanz eine „gläubige Vernunft" kennt, die dem Menschen von Gott geschenkt ist. Für die Darstellung Zeedens bedeutet Leibniz deshalb eine Wende, „weil hier das zum Glauben führende Prinzip der Reformation, dasjenige des freien Gewissensentscheids, sich erstmalig gegen das glaubensinhaltliche Prinzip der Reformation, gegen die Rechtfertigungslehre, siegreich durchsetzte."

Aus der Geschichte des Pietismus werden nur die zwei Hauptvertreter Spener und G. Arnold ausführlich besprochen. Philipp Jacob Spener (1635—1705) weiß sich in den Bahnen Luthers und weithin auch in den Bahnen der lutherischen Orthodoxie. Auch für ihn ist der Papst der Antichrist. Oft genug dankt er Gott für „das Werkzeug, durch das er dies selige Werk der Reformation angehoben". Zu den vielen nützlichen Taten und Schriften Luthers gehört vor allem seine unvergleichliche deutsche Dolmetschung der Heiligen Schrift. Dazu gehört auch weiterhin die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Zeeden bezweifelt, daß sie für Spener wie für den ganzen Pietismus im Zentrum ihres Glaubens gestanden habe (S. 165 und an anderen Orten). Das ist unrichtig für den ganzen Pietismus (mit wenigen sektiererischen Ausnahmen). Jedenfalls für Spener steht die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christus ganz im Mittelpunkt (vgl. neuestens Em. Hirsch, Geschichte der neueren Evang. Theologie II, S. 139 ff.); das gilt auch für G. Arnold, dessen beste Lieder Rechtfertigungslieder sind. Was im Pietismus noch hinzukommt, ist das persönliche Erlebnis der Rechtfertigung in Werken und Gefühlen (Buß- und Seligkeitsgefühlen). Was den Pietismus von der Orthodoxie trennt, habe ich in meiner Württ. Kirchengeschichte zusammenzustellen versucht (S. 159—182). Daß die Schrift nicht nach der Weise Luthers ausgelegt werden müsse, sondern daß sie die facultas semet ipsam interpretandi besitzt, ist gerade von der Orthodoxie umständlich dargelegt worden. Jede

Generation des Protestantismus bis ins 20. Jahrhundert hinein hat an der richtigen Interpretation der Heiligen Schrift mit- und weitergearbeitet. So auch der Pietismus, am meisten durch Bengel, der als dritter wichtigster Typus des biblizistischen Pietismus neben Spener und Arnold hätte mitberücksichtigt werden müssen. Als der Hauptmangel des Pietismus, der im ganzen von Zeeden eine schlechte Note bekommt, ist nach seiner Darstellung dies anzusehen, daß er durch seine von keiner Kirchenautorität (wie in der Orthodoxie von Luthers Auslegung) „gebändigte" Schriftauslegung den Subjektivismus auf die Bahn gebracht hat. Aber am besten bei Bengel kann man sehen, wie in der Schrift selbst „ungebändigt" von kirchlichen Instanzen nach der objektiven Wahrheit zu forschen ist.

Bei Spener wird herausgestellt, daß die Reformation weniger ein dogmatisches als ein dynamisches Ereignis gewesen sei, und daß sie, nicht abgeschlossen, sondern unvollendet, eine ständige Aufgabe für die Kirche und ihre Theologen ist. Auch die Opposition gegen das Landeskirchentum und seine Cäsaropapie wird mit Recht als Eigentümlichkeit des Pietismus hervorgehoben. Ebenso ist die Toleranz gegenüber den nicht zum eigenen Kirchenkörper gehörigen Gliedern der unsichtbaren Kirche stärker betont und durch „das innere Licht", das aus der Mystik stammt, begründet. Aber auch Luther und selbst die schwärzeste Orthodoxie wissen von der freien Gnade Gottes, die auch im Papsttum, ja selbst bei Türken und Heiden ihre Wahl treffen kann. Doch ist die Gegenüberstellung von der orthodoxen Rechtfertigungslehre und der pietistischen Gewissensfreiheit, die die objektiven Maßstäbe verliert und zur Freiheit der Bibelforschung, ja zur „Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben", zur „Freiheit ein Christ zu sein oder nicht" führen soll, entschieden zu stark konstruiert. Der brave Spener, „ob er es wußte oder nicht: er hatte revolutionären Samen gesät". Die Entscheidung darüber hängt davon ab, ob man in der Theologie der Aufklärung einen Irrgang oder eine theologisch-geschichtliche Notwendigkeit erblickt (s. Em. Hirsch a. a. O. II S. 155).

Die Eigenart Gottfried Arnolds (1666—1714) ist, daß er ebenso, wie Seckendorf, den jungen Luther gegen den alten ausgespielt hat. Luther ist ein Berufener; das verteidigt Arnold auch, wie Joh. Gerhard, gegen die katholische Kritik. Nur betont er, daß Luther nicht nur durch das geschriebene Wort, sondern auch durch innere Erleuchtung berufen worden ist. Vielleicht hätte bei der Kritik, die Arnold an Luther übt (manchmal in „einer gefährlichen christlichen Verengerung", wie der Verfasser S. 176 mit Recht sagt), stärker auf den von E. Seeberg hervorgehobenen Charakterzug des Pessimisten Arnold hingewiesen werden können, daß er im Werden aller geschichtlichen Erscheinungen immer zugleich auch den Verfall sieht. „Sobald die Reformation und Luther selbst sich durchgesetzt hatten (wie

auch in der apostolischen und nachapostolischen Zeit der alten Kirche haben ‚gute Tage und sichere Zeiten' wieder alles verdorben und ‚Sicherheit und Weltsinnigkeit' erzeugt." Die Kritik richtet sich dann hauptsächlich gegen die „subtile Abgötterei", die nach Luthers Tod mit ihm getrieben wurde. Luther wird (wie ebenfalls aus E. Seeberg zu ersehen ist) den übrigen „Zeugen der Wahrheit" wie Zwingli, Spengler und anderen angenähert. An den orthodoxen Kirchen, die Arnold aufs Korn nimmt, ist in erster Linie auszusetzen, daß sie sich durch die Obrigkeiten haben vergewaltigen lassen. Die von den Staaten aufgestellten Libri symbolici sind gar nicht als Glaubensgesetze, sondern als „Zeugnisse" und Bekenntnisse unseres Glaubens entstanden und auch so zu nehmen. Durch die Zwangsdogmatisierung der symbolischen Bücher ist ein neues Papsttum entstanden, das ebenso antichristlich ist wie das alte. „Alles drängt in Arnold auf einen hemmungslosen religiösen Individualismus hin." Da Arnold bei seiner Kritik sich auf Luther selbst zurückberuft, „explodierte hier ein Sprengkörper, der in Luthers Reformationstat lag und den die lutherische Orthodoxie in anderthalbjahrhundertlanger Arbeit durch scholastisch-dogmatisch und institutionell den katholischen analoge (!) Methoden sorgfältig ein zuhüllen versucht hatte."

Nicht mehr stehen katholisch oder protestantisch einander gegenüber, sondern innerlich-lebendige oder nur dogmatisch-vorgeschriebene Religiosität. Insofern ist der Pietismus die Antithesis zur Orthodoxie, und jene arbeitet der Aufklärung gewaltig vor. Das zeigt der Einfluß, den die Kirchen- und Ketzerhistorie Arnolds auf Goethe gehabt hat, nach dessen eigenem Zeugnis in „Dichtung und Wahrheit".

Der dritte Teil des Zeedenschen Buchs, der das 18. Jahrhundert, die Epoche der Aufklärung behandelt, zeigt schon in der Einleitung, daß die Behandlung des Themas des Selbstverständnisses des Luthertums hinauswächst in die Geistesgeschichte der Säkularisierung des Christentums. „Der im Pietismus als vorbildlich und sehr christlich aufgefaßte Verzicht auf ein dogmatisch formuliertes Christentum bedeutete in Wirklichkeit Abbau des Christentums." Im Gewissenserlebnis des Pietismus „wurde der Grund zur Entkirchlichung des Christentums gelegt".

Zunächst kommt die lutherische Orthodoxie des 18. Jahrhunderts zu Wort, nämlich Valentin Ernst Löscher (1673—1749) und Ernst Salomo Cyprian (1673—1745), neben einem weniger bekannten Moritz Wilhelm Wagner, der 1716 in Wittenberg eine Disputation ausfocht über das Thema „Luther als Antipietist". Der Pietismus verkannte die Notwendigkeit, die für jede christliche Religiosität besteht, daß sie sich „auf das Fundament eines festen, biblisch gesicherten und umschriebenen, d. h. dogmatischen Glaubens gründen muß". Die letzten Vorkämpfer des ortho-

doxen Luthertums wie Löscher und Cyprian, meist höchst gelehrte, historisch fundierte Eiferer, vertreten einen geläuterten, aufgelockerten Konfessionalismus. Sie kennen Stufen des Eifers: gegen Atheisten und Heiden, gegen Juden, Türken und Naturalisten, gegen die christlichen Ketzer und Papisten, und schließlich gegen die protestantischen Schismatiker. In jedem Fall soll sich, wie Löscher betont, der Eifer richten gegen die Irrtümer und nicht gegen die Personen, gegen welche die Pflichten der Liebe gelten.

Johann Georg Walch in Jena (1693—1775), der eine Neuausgabe von Luthers Schriften in 24 Bänden veranstaltete und außer der Übersetzung der lateinischen Schriften im Schlußband eine „ausführliche Nachricht von D. Luthero" darbot, ist der Typus eines „Übergangstheologen": orthodox im Festhalten an der institutionellen Kirche und am Inhalt der Glaubenssätze, pietistisch in der Frömmigkeitshaltung und in der Gegenüberstellung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, aufklärerisch in der starken Bejahung der von den Pietisten verachteten „Äußerlichkeit" und in der rational-pragmatischen Betrachtungsweise. Der Mythos von Luther wird vollends aufgelöst. Er war kein Prophet, kein Wundertäter usw.; aber seine „natürlichen Kräfte" waren ihm von der Vorsehung gegeben, zur rechten Zeit nach den Vorläufern (Waldenser, Wiklifiten, Hussiten u. a.), als das Maß der päpstlichen Bosheit voll war, als Wissenschaften und Schulen blühten, als in der Buchdruckerkunst das Mittel geschaffen war, seine Schriften unter das Volk zu werfen und „das nützliche Werk" zum Erfolg zu bringen. Seine Gelehrtheit, seine Beredsamkeit, seine Gottesfurcht, sein heroischer Mut, die Gott ihm geschenkt, haben den Erfolg gewährleistet. In „pragmatisch"-sachlicher Betrachtungsweise werden die persönlich-psychologischen Ursachen und die nützlichen Zwecke der Reformationsgeschichte gewürdigt. Einen Hauptnutzen hatte der Staat, für den die römische Religion schädlich war (wegen Gewissenszwang, kontemplativer Nichtstuerei und Anhäufung der Kirchengüter in der toten Hand). Zeeden konstatiert eine Distanzlosigkeit gegenüber dem „Mysterium tremendum" und meint, daß hier schon die Vergötzung des Staates anfange (doch scheint mir die ausgedeutete Stelle „die Obrigkeit an Gottes Statt zu ehren" zu Unrecht belastet). Der Sinn für das Mysterium tremendum ist im Pietismus (Bengel, Hofacker), ja selbst bei den besten Aufklärern (Bilfinger, s. meine Kirchengesch. Württembergs S. 214) noch zu finden, ganz abgesehen von der Doxologie zum Schluß des Vaterunsers im ganzen Bereich des Protestantismus.

Die volle Aufklärung setzt ein mit Semler und Lessing. Für Johann Salomo Semler (1725—1791) war der Reformator der „Freiheitbringer"; er brachte die äußere Freiheit vom Zwang der Rechtskirche und die innere Freiheit des Gedankens und des Gewissens. „Er verflüchtigte das Dogma

zur bloßen Formel." „Die Relativierung des Dogmas führte mit innerer Konsequenz zur Toleranz." Der Verfasser zeigt kein Verständnis dafür, daß die Toleranz zusammenhängt mit der innerlichen Natur des Glaubens, der nach Luthers Wort „nicht gehauen und gestochen werden kann". Im Gegensatz zum Pietismus wird von Semler die Notwendigkeit der offiziellen Landeskirche mit ihrer öffentlich geltenden Lehre betont, woneben die innere Gewissensüberzeugung volle Freiheit hat. Die Reformation war eine „Revolution", eine geistige, eine politische und eine sittliche Revolution. Die beiden ersteren haben sich durchgesetzt; die letztere noch nicht. Die „Lehre" der Reformation muß immer mehr vervollkommnet werden. So hat sich statt der dogmatischen eine „dynamisch-geschichtliche" Auffassung der Reformation durchgesetzt. Sie ist „Etappe im Fortschritt der Menschheit". Sie muß zu immer größerer Vollkommenheit geführt werden usque ad infinitum von Generation zu Generation. Die ganze Kirchenveränderung war ein „göttliches Werk" und wird sich in ihrem weiteren Fortschreiten immer mehr als solches bewähren. Dabei ist es nicht ausgeschlossen, daß sich die Weiterführung mitunter auch gegen Luther kehrt. Im Gegensatz zur Orthodoxie entwickelt sich eine „billigere glimpfliche Denkungsart". In „viel Angst und Unruhe" hat sich Semler zur Überzeugung durchgerungen und führt das durch in der Freiheit der Schriftauslegung. So ist er zum Vater der biblischen und dogmengeschichtlichen Kritik geworden. „Ungeheuerlich" nennt Zeeden die Folgen dieser Interpretation der Bibel; sie begründet den „uneingeschränkten religiösen Subjektivismus", der nur eingeschränkt sei durch die obrigkeitliche Normierung der öffentlichen Lehrart. Dabei hat er kein Verständnis dafür, daß in der Gegebenheit der Schrift selbst eine echte Schranke für das Gewissen Semlers und aller gewissenhaften Aufklärungstheologen (im Unterschied von den eigentlichen Naturalisten und Subjektivisten wie Reimarus und Bahrdt) besteht. So kommt der Verfasser von seinem engeren katholischen Standpunkt des „Christlichen" zur Verurteilung der „nicht mehr christlichen" rational-humanen Menschheitsvorstellung, die zum späteren „Liberalismus" führt. Ebensowenig wie Lortz kann Zeeden sich darein finden, was Semler in dem sorglosen Satz ausspricht, daß „Gott in der moralischen und christlichen Welt eben so entgegenstrebende Kräfte haben wolle, als je in der physischen unentbehrlich sind". Er hat eben zwei und mehr Kirchen mit eigentümlichen religiösen gegeneinander strebenden Kräften nicht nur „zugelassen", sondern geradezu geschaffen. Weil nach Semlers Verständnis der Kirche die Lehrer mit widersprechenden Meinungen durch den gleichen „Endzweck" zusammengehalten werden, werden die daraus gezogenen scharfsinnigen Schlüsse Zeedens (S. 256 ff.) dem Tatbestand nicht völlig gerecht. Denn Semler sowohl als Mystiker wie auch als rationalistischer

Theologe hatte es in ganzer Gewissensschärfe mit Gott zu tun, dessen Wesen durch Bibel und Geschichte auch in der Neologie erforscht und errungen werden mußte.

An Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) soll die Umwertung der Offenbarungstheologie in Religionsphilosophie erkannt werden. Er hat die größte Achtung vor Luther. Die Bewunderung für den großen Menschen und für das menschlich Großartige seiner Person hält sich aber bewußt fern von jeglicher „Idolatrie". Die „Spuren der Menschheit", die sich bei Luther finden, mußten dazu dienen, daß er sein großes Werk leichter habe ausführen können. Gegen das „Papsttum", das sich nicht nur in der römischen Kirche, sondern auch bei Lutheranern und Calvinisten findet, hat Luther die Toleranz, die zum Wesen des Christentums gehört, wiederhergestellt. Gegen den orthodoxen Hauptpastor in Hamburg, Joh. Melchior Goeze, der die von Lessing herausgegebenen „Wolfenbütteler Fragmente" angegriffen hatte, hat Lessing lieblos und unchristlich gehandelt, während der im Gegensatz dazu mitgeteilte Brief von Goeze an Lessing eine echt menschliche und christliche Gesinnung zum Ausdruck bringt. Lessing glaubte „oder tat wenigstens so, als ob er überzeugt sei" (eine völlig ungerechtfertigte Zwischenbemerkung!), daß er Luthers Sache in der Kirche verteidige. Gegenüber der Tatsache, daß Lessing über den streitenden Parteien der Orthodoxie und Neologie stand und nicht selten einer konservativen Stimmung nachgebend die Positionen der milden Orthodoxie seines Vaterhauses vertrat, ist der Verfasser völlig verständnislos; wie er denn auch nicht imstande ist, die in der Geschichte der evangelischen Theologie anerkannten Großtaten des zeitlebens mehr theologisch als anderswo interessierten Dramaturgen und Bibliothekars (nämlich die Trennung von Bibel und Christentum, von Glaube und Geschichte, die Entdeckung einer vorsynoptischen Sammlung der Glaubensaussagen in der Urgemeinde, die Unterscheidung von Vernunft und Offenbarung, von natürlicher und positiver Religion) auch nur annähernd zu beurteilen. In der Stellung zur Bibel hat Lessing „der religiösen Willkür Tür und Tor geöffnet", denn er kennt keine „Instanz", keine „autoritative Gewalt", welche die Auswahl von wichtigen und weniger wichtigen Stellen hätte vornehmen können. Während im westeuropäischen Denken die Entwicklung von der positiven zur natürlichen Religion in schärfstem Gegensatz zur katholischen Theologie vor sich geht, konnte in der deutschen Aufklärung diese Entwicklung sich auf das Gewissensprinzip der Reformation berufen. Die orthodoxen Lutheraner dürfen noch „Christen" sein; Leute wie Lessing und Konsorten fallen aus der (katholisch abgegrenzten) Umzäunung des Christlichen hinaus. Wir verdammten „Liberalen" meinen freilich, das solle man lieber dem überlassen, der da gerecht richtet!

In zwei kurzen Abschnitten werden nun zwei Politiker über die Reformation vernommen: der preußische König Friedrich der Grosse und der Osnabrücker Staatsmann und Historiker Justus Möser (1720—1794). Beide sehen den Haupterfolg der Reformation auf politischem Gebiet: die protestantische Religion ist die „zuträglichste". Für die Aufklärung war die Reformation die Reinigung der Kirche von Mißbrauch und Aberglauben. Die Vernunft wurde freigegeben gegen alle „Vorurteile". Das „unschätzbare Gut" der „Gedankenfreiheit" hat man Luther zu verdanken. Freilich hat die Reformation auch Schäden im Gefolge gehabt: die Religionskriege; auch ist mit den Vorurteilen nicht radikal genug aufgeräumt worden. Friedrich d. Gr. erklärte zu verschiedenen Zeiten seines Lebens, daß er sich bei neuer Wahl unbedingt für den Protestantismus erklären würde; er ist die Religion der Toleranz und der Glaubensfreiheit. Möser hat eine Verteidigung Luthers gegen Voltaire veröffentlicht, in der Luthers „Genie" gerühmt wird. Er ist der „geschickteste Mann" zu seinem Werk. Die Reformation ist das Werk einer pragmatisch-planvollen Überlegung. Das Format des Schriftstellers Luther, die Klarheit des Geistes, seine Eleganz und Anmut werden gerühmt. Die Reformation vollzieht sich in Angleichung an die Bedürfnisse des Staates und der Gesellschaft und macht dabei „der Epoche der Klöster" ein Ende. Umständlich wird vorgerechnet, wie infolge der Klosteraufhebung die Zahl der Bevölkerung bis ins 18. Jahrhundert um viele Millionen angestiegen sei, so daß dadurch erst die kolonisatorische und kommerzielle Eroberung der überseeischen Welt, „der Handel in Indien und die Besiedelung öder Gegenden" habe gelingen können. Man kann feststellen, daß die Geschichtsauffassung der Aufklärung auf die Epoche der darstellenden Historiker mehr Licht wirft, als auch die darzustellenden Geschichtsereignisse.

Im letzten Kapitel treten vor uns zwei Männer des Übergangs zum deutschen Idealismus: Herder und Hamann. Joh. Gottfried Herder (1744 bis 1803) ist zunächst geneigt, Luther ebenso zu deuten, wie es die Aufklärung verstand. Er ist der Wegbereiter des gesunden Menschenverstands, der Befreier der Menschheit vom Joch des Papsttums, der erfolgreiche Streiter für das Recht freier Meinung und selbständiger Überzeugung gegenüber Dogma und theologischer Lehrmeinung. Noch hat die Reformation ihren Abschluß nicht gefunden; im Streben nach Menschlichkeit, Moral und Vernünftigkeit gibt es noch einen Rest von Vorurteilen zu überwinden. Daneben hat Herders Lutherdeutung noch eine besondere Note durch die Betonung der Gewalt des Gemüts. Luthers Botschaft an das Volk hat „Seele und Herz". In aller Unbefangenheit werden die größten Geister der Kulturgeschichte (Cäsar und Raffael, Correggio, Peter d. Gr. und Gustav Adolf) in Parallele zu Luther gestellt (nicht so sehr in reli-

giösem Indifferentismus, wie Zeeden meint, sondern in apologetischer Absicht: er gehört in die Reihe der Größten!). Besonders tritt auch die nationale Note hervor: der Prediger Gottes hat eine Botschaft an sein Volk; er vermag unsere Sprache zu gestalten und zu volkstümlichem Gefühl zu erheben. Er ist der „Genius des deutschen Volkes". „Er wird eine Gestalt nicht des christlichen, sondern des nationalen Mythos." Nach den Zerstörungen der Aufklärung „gewinnt mit Herder der deutsche Idealismus wieder ein lebendiges Verhältnis zur Religion, aber nicht zur christlichen oder biblischen Religion, sondern zur Religion überhaupt" (war nicht Herder ein Bibeltheologe in gewissem Sinn sein Leben lang?). „Nicht das Bekenntnis des Glaubensinhalts, sondern Gefühl, Gesinnung und Tat sollen das Wesen der Religion ausmachen" (die Bückeburger Jahre Herders sind ganz unter den Tisch gefallen). „Das Entscheidende, Protestantische sucht Herder nicht in der Lehre, sondern in der Haltung Luthers." Der Reformator ist „Vorkämpfer für das Daseinsrecht des Lebendigen und Individuellen gegen die Mechanisierung und unorganische Rationalisierung der Lebensbereiche". Der Glaubensbegriff ist nach Zeeden „nicht christlich gesehen" (wo die „übernatürliche", „eingegossene" Gnade vorherrscht), sondern „natürlich". In der Verteidigung von Luthers „De servo arbitrio" macht Herder aus der „Willensfreiheit" durch den Zwischenbegriff der „Willkür" ein „viehisches Servitut"; umgekehrt soll die „Knechtschaft des Willens" über das Gefühl der menschlichen Unfreiheit zum „ersten Keim der Freiheit" führen (ein Luther nicht fern liegender Gedanke!). Gegen die Deutung der Erlösungskraft des „Blutes Christi" muß gesagt werden, daß nicht nur Herder, sondern der ganze Protestantismus (einschließlich Luthers) gegen die magische Kraft des Blutes stehen (vielleicht mit Ausnahme Zinzendorfs, s. RGG I², 1156 ff.). Auch für Herder ist die Reformation Revolution; er stellt sie unter den Oberbegriff der großen Weltveränderungen. Auch hier sind die aus aller Planung und Absicht heraustreibenden Energien zu beachten, die Herder „Zufall, Schicksal, Gottheit, Gang Gottes in der Natur" nennt.

Das Prinzip der Reformation war Freiheit; diese ist aber nur „formal". Für den Grundsatz Herders, daß „wahre Freiheit sich von innen selbst beschränken muß", kann Zeeden von seinen Voraussetzungen aus nicht das rechte Verständnis aufbringen. Er meint, daß „nach Herder die Genesis der Reformation überhaupt nicht aus der verpflichtenden Erkenntnis einer christlichen Glaubenswirklichkeit (materia) erklärt zu werden braucht", sondern nur aus dem Durchbruch der persönlichen Freiheit im religiösen Raum. Aber gerade hier sitzt der Punkt, wo dem freiheitlich verantwortlichen Gewissen durch Gott selbst die Schranke gesetzt ist. Die Reformation soll (nach Herder oder nach Zeeden?) „die Hebamme der Humani-

tät" sein, d. h. sie hat die Menschheit reif gemacht, den Nationalhaß zu schwächen und in das Stadium friedlichen Wachstums einzutreten. Der Herdersche Religionsbegriff ist nicht eigentlich an das Wort Gottes gebunden, wohl aber an den Gedanken einer Nationalreligion, die in einem Gespräch im 4. Band der Adrastea (1802) entwickelt wird. In dieser Richtung soll das Werk Luthers fortgesetzt werden. Derjenige, welcher („einerlei in welcher Sache") reine Gesinnung, Herzens- und Geisteskraft auf den Altar des Vaterlandes lege, führe Luthers Werk fort und fördere Nationalreligion. Individuum, Mensch und Volk, ineinander eingegliedert, finden sich in der „Harmonie des Zusammenlebens", in welcher das Christentum als der „reine Himmelstau" sich auswirkt. „Es ändert als solches keines einzigen Volkes Eigenart" (dagegen werden wir belehrt, daß das rechte Christentum den Menschen „exnaturalisiert" und über die Natur hinaushebt). Gegenüber dem Bildungswissen, daß die geistige Epoche der deutschen Aufklärung durch die heraufziehende Epoche des deutschen Idealismus und der Romantik überwunden worden sei, muß „aufs Ganze gesehen" daran festgehalten werden, daß „weder die Vorstellung von Luther und Reformation noch der dahinterstehende Religionsbegriff Herders und der ihm folgenden Klassik sich in erheblichem Gegensatz zum Denken der Aufklärung befinden".

Mit Johann Georg Hamann (1730—1788) findet eine christliche Rückwendung zu Luther statt. Er hat seine Freude an Mösers Brief an Voltaire; er hebt aber an dem Reformator „viel weniger das Geniale und individuell Erstaunliche" hervor (dies fehlt aber bei ihm keineswegs!), sondern das Kirchliche und Christliche, das ihn seit seiner Bekehrung in den Mittelpunkt rückte. Das Papsttum ist für ihn nicht nur in der römischen Kirche, sondern auch in der Aufklärung zu finden. Er stieß sich an dem herrischen Bewußtsein der Vernünftler und Moralisten. Im Gegensatz zu ihnen wurde ihm Luther zum Symbol des Glaubens und des Christlichen überhaupt. Sein Luthertum hindert ihn nicht, mit dem christlich-katholischen Kreis der Fürstin Gallitzin in Münster in Verbindung zu treten. Gegenüber dem „Geist der Säkularisation" in der Aufklärung finden sich hier die Konfessionen zusammen zu einem christlichen Humanismus.

In einer *Schlußübersicht* werden die Wandlungen der evangelischen Ansicht von Luther, Kirche und Reformation im 18. Jahrhundert noch einmal zusammengestellt. In den mannigfaltigsten Schattierungen formen religiös der Pietismus und geistig der Rationalismus das Gesicht des Jahrhunderts. Martin Luther ist nicht der singuläre Verkünder einer das absolute Heil verbürgenden Glaubenserkenntnis, sondern der Vorkämpfer der Freiheit; statt seiner Sündenangst wird sein exemplarisches Menschentum, sein „Geist" gegen den Buchstaben in Vordergrund gestellt. Am Ende des

18. Jahrhunderts wird dazu sein Deutschtum entdeckt. Genau so steht es mit dem Urteil über die Reformation. Sie ist nicht, wie in der Orthodoxie, ein heilsgeschichtlicher wundertätiger Eingriff in die Geschichte zur Rettung der Christenheit, sondern eine Revolution der Menschheit, die weitergeführt werden muß; eine Etappe in der Fortschrittsentwicklung des Menschengeschlechts. Die politischen Folgen sind das Landeskirchentum, die religiösen Folgerungen sind Toleranz und Recht auf Privatreligion. Die unsichtbare Kirche erhält das Hauptgewicht, die sichtbare mit ihrer Lehre behält den Charakter einer mehr äußerlichen, fast technischen Ordnungsfunktion.

Der „geistige Hintergrund der Verwandlung" ist das, was der Verfasser die „Säkularisierung der Religion" nennt. Eine nähere Ausführung dessen, was eigentlich damit gemeint sei, fehlt. Der Säkularisierungsprozeß besteht aber in erster Linie in der Entstehung von Ersatzreligionen (der Vergötzung des Staates oder der Nation, des humanistischen „Klassizismus" des Griechentums, in der Romantik auch einer Verabsolutierung des Eros, später des Materialismus mit diesseitiger Apokalyptik usw.). Daß dabei der Verzicht auf das Christentum oder ein bloßes Namenchristentum (z. B. bei Lessing und Goethe) entsteht, ist sowohl bei Zeeden wie bei H. A. Korff (S. 387 Anm.) zu weit geschlossen. Vielmehr wirken da (namentlich bei Lessing und später bei Hegel und Schelling) „Tiefenwerte innerster christlicher Erfahrung" nach (s. meine Gesch. d. evang. Kirche in Württemberg S. 327 f.). Aus ihnen heraus stammt auch die Doppelspurigkeit der christlichen Begriffe, die nach des Verfassers Meinung (S. 376) „ganz naive" Weiterbenutzung des traditionellen theologischen Vokabulars (neben „Wahrheit", „Religion", Glaube", auch „Reich Gottes", „Buße", „Versöhnung", „Gotteskindschaft" u. a.) mit ganz neuem Sinn, die der alte Lutheraner K. Burger als „Lüge" brandmarken wollte (RE 3. Aufl. 11, 680, Z. 20 ff.).

Der Fehler Zeedens liegt in der Schärfe der antithetischen, kontradiktorischen Gegenüberstellungen. Der ganze Protestantismus, sowohl Luther und die Orthodoxie wie auch Aufklärung und Pietismus, haben an den beiden Polen des Protestantismus teil, die Zeeden mit Recht herausstellt, nur in verschieden starken Ausbuchtungen der Ellipse. Wenn er also zum Schlußresultat kommt, daß Protestantismus und Protestantismus zweierlei sei, so ist das, um die von ihm beliebte Unterscheidung anzuwenden, „formal" richtig und „material" nicht richtig. Nur ein Beispiel: Wenn von Semler gesagt wird (S. 373), daß von der „Lehre" — „ganz unlutherisch" — das Heil niemals abhängig sei, so kann ebenso richtig gesagt werden, daß selbstverständlich bei Luther das Heil niemals von einer „Lehre" abhängig gemacht ist; wenn Luther von einer „Lehre der Rechtfertigung" spricht, meint er keine Doktrin im katholischen Sinn, sondern einen religiösen Tatbestand, jedenfalls etwas ganz anderes, als was der Katholik unter einer

doctrina fidei versteht. (Der Orthodoxie werfen wir vor, daß sie unter dem Einfluß Melanchthons zu einer Erstarrung der „Lehre" gekommen sei.) So ist auch jedesmal, wenn Zeeden das Wort „Glauben" bringt, bei uns etwas ganz anderes gemeint als bei ihm.

Wenn nun Zeeden zum Schluß ebenso wie Lortz darauf hinauskommt, daß das Gespräch über das lang verkannte Positive und Gemeinsame im Besitz der einheitlichen katholischen Kirche und der theologisch gespaltenen protestantischen Christenheit (d. h. nur mit deren „bekennenden", „gläubigen" oder „christlichen" Orthodoxie) möglich und verheißungsvoll sein soll, so wird von Zeeden selbst dem Unternehmen eine negative Prognose gestellt (S. 384 f.): „Kann die Kirche in Sachen des Glaubens *nicht* irren, dann ist der ganze Streit eigentlich aufgehoben, ohne daß es zu einem besonderen Disput über die Rechtfertigungslehre kommen müßte." Im ganzen Buche zeigt sich eben, wie die religiöse Begriffswelt auch des „bekennenden" Protestantismus eine ganz andere ist als die des Katholizismus. Dies den katholischen Kolloquenten deutlich zu machen, kann das einzige Ziel des Gesprächs sein.

Das echt Katholische in der Gedankenwelt des Verfassers kommt zu instruktiver Klarheit, wenn er schließlich bei Möhler (S. 379) landet. Er zitiert gerade den Satz, der Ferd. Chr. Baur zu seiner scharfen Entgegnung veranlaßt hat und von dem aus die beiden Tübinger Kirchenhistoriker in dauernde Gegnerschaft geraten sind. Es scheint, daß die Schärfe dieses Gegensatzes auch heute noch das letzte Wort zwischen den Konfessionen sein muß, so dankbar wir Protestanten sind und sein müssen für die scharfsinnige Gesamtdarstellung über das Thema vom katholischen Standpunkt aus. Ein Vergleich mit der in der Erscheinung begriffenen Geschichte der evangelischen Theologie von Em. Hirsch zeigt, daß die Unterlagen Zeedens doch zu schmal sind, um zu so gewaltigen Schlüssen über die Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts zu kommen, wie er sie uns darbietet.

Nach diesen großen katholischen Werken über Luther und die Reformation sollen noch einige Schriften zur katholischen Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts besprochen werden. Da ist zunächst ein neues Buch über Joh. Mich. Sailer zu nennen, das von Josef Maria Nielen (1925—1946 Hochschulprofessor in Frankfurt a. M., seit 1949 Professor für Neues Testament an der Theologisch-Philosophischen Hochschule in Königstein i. T.) bearbeitet worden ist[1]). Es enthält in seinem ersten Teil auf 100 Seiten eine Einführung in Sailers Lebenswerk und Schrifttum (I. Aus Sailers Leben; II. Sailer in seiner Zeit; III. Sailers Bedeutung).

1) Josef Maria Nielen, Johann Michael Sailer, der weise und gütige Erzieher seines Volkes. Mit einer Auswahl aus seinen Schriften. Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, 1949. 522 S.

Die von Mirbt geforderte umfassende Monographie mit quellenmäßiger Darstellung über die Stellung des jungen Sailer zur katholischen Aufklärung (RE 3. Aufl. 17, 343) ist hier freilich nicht gegeben. Doch ist beachtenswert, daß hier die Aufklärung noch etwas anders gesehen und beurteilt wird, als in dem Buche Zeedens. Nielen würdigt den jugendlichen und den älteren, immer kirchlicher werdenden Sailer einheitlich als den „weisen und gütigen Erzieher seines Volkes". Im zweiten Teil (S. 102—502) sind zusammenhängende und in sich abgeschlossene Auszüge und Darlegungen aus den Schriften und Briefen Sailers dargeboten, für die auch protestantische Leser besonders dankbar sein werden, nachdem Hubert Schiel schon 1928 aus dem Briefwechsel Sailers mit Lavater und mit dem Stuttgarter Stadtpfarrer Daun in mehreren Publikationen (der Görresgesellschaft 1928 und „Geeint in Christo", Schwäbisch Gmünd 1928) äußerst wichtige Beiträge zur Geschichte der Erweckungsbewegung in Süddeutschland veröffentlicht hat.

Von Friedrich von Hügel (1852—1925), der einst dem Modernismus der Tyrrell und Loisy nahe stand und der einer der geistvollsten Laientheologen in der katholischen Kirche um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert war, gibt es noch keine deutsche Ausgabe seiner Schriften. Maria Schlüter-Hermkes, die schon 1924 bis 1927 mehrere Artikel über das Leben und die geistige Gestalt von Hügel im „Hochland" veröffentlicht hat, gibt nun unter dem Titel „Religion als Ganzheit" eine Auswahl mit Übersetzung aus den Schriften F. v. Hügels [1]). In drei Teilen ist der Stoff dargeboten: I. Religion und Wirklichkeit; II. Die drei Elemente der Religion (das sind das historisch-institutionelle Element, d. h. die Kirche; das mystisch-voluntaristische und das kritisch-rationale Element); III. Einzelaufsätze über Himmel und Hölle, Katholizismus und Protestantismus; Christentum und Übernatur; Sittlichkeit und Religion; das Leiden und Gott, Inneres Leben, schließlich noch über den Nationalismus. Die Mystik ist für ihn „in weiterem Sinne" jede Erfahrung des seinsmäßig gegenwärtigen, zugleich transzendenten und immanenten Gottes. In einem Nachwort gibt die Übersetzerin eine Würdigung der geistigen Gestalt F. v. Hügels, die sehr objektiv unter voller Berücksichtigung seines kritischen Standpunktes doch das echt Katholische dieses Freundes von Troeltsch heraushebt. Er wollte kein „Apologetiker" sein, aber „eine lebendige Apologie" des Katholizismus ist er gewesen, „der das eigentliche Leben seines Lebens war" (Abt Butler im Tablet 1925) [2]).

1) Friedrich von Hügel, Religion als Ganzheit. Aus seinen Werken ausgewählt und übersetzt von Maria Schlüter-Hermkes. Düsseldorf, Patmosverlag, 1. Aufl. 1948. 480 S.

2) Nur nebenbei sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf das schöne

Eine Biographie, die fast bis in die Gegenwart hineinführt, ist das von Maria Römer-Krusemeyer verfaßte Buch über ADOLF DONDERS (1877 bis 1944), den Domprediger (seit 1911) und Dompropst in Münster [1]), der nachdem seine Kanzel von englischen Bomben völlig zertrümmert war selbst an den Folgen der Bombenüberfälle gestorben ist. Er gehörte mit dem Münchener Kardinal Faulhaber und dem Rottenburger Bischof Paul von Keppler sowie dem Dominikaner P. Bonaventura Krotz in Berlin-Moabit (gest. 1914) zu den beliebtesten und erfolgreichsten Kanzelrednern des deutschen Katholizismus im letzten Halbjahrhundert. Wir begleiten den über die halbe Welt berühmten Westfalen, den großen Menschen (1,98 m hoch), auf seinem Entwicklungsgang aus dem Anholter Rentmeisterhaus über die Ausbildung im Konvikt und Priesterkolleg zum Amt in der Kirche und an der Universität in Münster, wo er den für ihn geschaffenen Lehrstuhl für Homiletik versah. Seine immer mehr Anerkennung findende Mitarbeit am gesamten katholischen Vereinswesen und seine eifrige Teilnahme an den Eucharistischen Weltkongressen lassen ihn hineinwachsen zugleich ins Weite und ins Innerliche. Dabei gewinnen wir einen Einblick in den Entwicklungsgang des deutschen Katholizismus im letzten Menschenalter. Seine natürlichen Gaben einer rein menschlichen Güte und einer gewaltigen Beredsamkeit waren die Voraussetzungen des Erfolgs von Donders. Mit der Erzählung des äußeren und inneren Lebensgangs werden wir eingeführt in seine homiletische und volkspädagogische Schriftstellerei die mit der des Jesuitenpaters Peter Lippert zu vergleichen ist. — Eine der besten Selbstzeugnisse des offiziellen Katholizismus in der Gegenwart

Von Donders zu ERNST MICHEL ist ein weiter Schritt in einen ganz anders gearteten Bereich des gegenwärtigen Katholizismus hinein. Er ist 1889 geboren, seit 1919 Dozent an der Akademie der Arbeit, später Professor an der Universität in Frankfurt a. M., heute Honorarprofessor für Soziologie. Seine Schrift „Politik aus dem Glauben" wurde 1929 auf den Index gesetzt. Die von ihm hier vorliegende Schrift „Renovatio" [2]) ist, wie der Schutzumschlag sagt, keine theologische Abhandlung, sondern „es handelt sich um das Fazit eines Lebens, das wie kein anderes unserer Zei

---

und äußerst instruktive Buch von FRIEDRICH HEILER, Der Vater des katholischen Modernismus Alfred Loisy (1857—1940). München, Ernst Reinhardt Erasmus-Verlag, 1947. Nach dieser Probe richten wir an Heiler die Bitte, seine ausgezeichneten Kenntnisse zusammenzufassen zu einer Gesamtdarstellung über den katholischen Modernismus.

1) Dr. MARIA RÖMER-KRUSEMEYER, Adolf Donders (1877—1944). 359 S. 9 Bildtafeln. Münster, Regensberg, 1949.

2) ERNST MICHEL, Renovatio. Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt. Veröffentlichung der Oberschwäbischen Akademie. Aulendorf 1947. 119 S.

der Frage gewidmet war, worauf es christlich ankommt". Mag das auch als übertrieben angesehen werden, jedenfalls begegnen wir hier einem katholischen, kämpferischen Denker, wie es in solcher Selbständigkeit wohl keinen gleichgearteten in Deutschland gibt. Es sind zwei Abhandlungen. Die erste „Kirche in der Heilsgeschichte" geht zurück auf einen Aufsatz, der unter dem Titel „Erneuern wirst du das Antlitz der Erde" schon im Jahr 1923 erschienen war. Mit einer ungemein scharfsinnigen und mutigen Gedankenführung wird hier der „Besinnungsprozeß", der etwa seit drei Jahrzehnten „inmitten zäher Beharrungstendenz und vielgestaltiger Ausweichsversuche" in der katholischen Kirche eingesetzt hat, zu deuten und zu seiner Wirkmöglichkeit zu erheben gesucht. Es handelt sich um „einen neuen Durchbruch des inneren Wirkungsprinzips der Kirche, ihres schöpferischen, welterneuernden Geistes der Liebe, Kraft und Zucht". Diese heilwirkende Liebe der Kirche zur Welt ist immer wieder aus ihr selbst heraus, aus der Eigenwilligkeit ihrer Institutionen, ihres „Amts" und ihrer „Religion" bedroht. Denen gegenüber hat sich die „Kategorie der Einzelnen" in der Kirche durchzusetzen.

Hier ist mehr noch als bei Lortz oder Hessen und allen anderen, die sich vom katholischen Standpunkt aus über die Reformation und Luther nicht ganz ablehnend geäußert haben, eine positive Stellung zu Luther gewonnen. Der Kirche wird vorgeworfen, daß sie die entscheidende Stunde ihrer Berufung versäumt und sich selbst der notwendig wurzelhaften Erneuerung entzogen habe. Sie hat ihre gegenreformatorische Haltung bis heute beibehalten. In ihrer Verengerung vermochte sie die aufbrechenden neuen Weltkräfte und geistigen Bewegungen nicht zu bejahen und zu bewältigen. Doch bleibt die Hoffnung auf den Erfolg der Una-Sancta-Begegnungen. Dogma und Sittengesetz werden vom heilsgeschichtlichen Aspekt neu gedeutet, die Aufgabe der Kirche gegenüber der sozialen Frage neu umrissen, die „Religion" in der Kirche auf ihren wahren Wert untersucht: „Vom christlichen Glauben gesehen ist ‚Religion' auf Abbau gestellt." Der Christ ist zur verantwortungsvollen Freiheit des Wirkens in der Welt der Gegenwart aufgerufen. „Im letzten Ernst: ama et fac quod vis!" (Augustin).

Im zweiten kurzen Vortrag „Die Weltform des christlichen Wirkens" wird noch einmal zusammenfassend der obige Gedankengang ausgeführt. Über die „Oberschwäbische Akademie" gibt die Schrift „Die Gründung der Gesellschaft Oberschwaben in Aulendorf" (Stuttgart 1946) nähere Auskunft.

Wieder in eine andere Atmosphäre des lebendigen Katholizismus im heutigen Deutschland kommt man, wenn man sich dem Tagebuch und den Aufzeichnungen (zwischen 1937 und 1947) zuwendet, die Ida Friederike Görres unter dem anspruchslosen (oder anspruchsvollen?) Titel „Noc-

turnen" veröffentlicht hat[1]). Die Verfasserin, als Gräfin Coudenhove i
Ronsperg in Böhmen 1901 geboren, lebte, wie aus den Aufzeichnunge
hervorgeht, zu Anfang des Kriegs in Leipzig, jetzt mit ihrem Gatten
Stuttgart. Fabelhaft, was diese Frau nacheinander und durcheinander z
verdauen vermag, und darüber mehr oder weniger gescheite Anmerkunge
niederschreibt! Wie sie selbst berichtet, ist das Österreichische ihr heima
liches Idiom; englisch war (von der Mutter her?) die Sprache ihrer Kin
heit. So ist es zunächst die neuere englische Romanliteratur, von der w
in Massen hören, besonders auch Bücher über Indien und China, da
Skandinavisches, dazwischen hinein kommt sie an Plato und Aischylos, a
Augustin, an alte und neue Heiligenbiographien, mit kritischem Urteil z.
über Anna Katharina Emmerick und überhaupt über „Privatoffenbarungen
über Fatima und andere Marienerscheinungen. Werfels Bernadette brin
sie auf die Frage, ob nicht die Mutter Gottes so sein müßte, wie sie d
Bernadette gesehen hat, „von so kolossaler, so absolut unerschütterbar
Einfalt und Unterbewußtheit", um die ihr gewordene Überlast der Gnad
zu überstehen. Aufs stärkste zeigt sie sich angezogen von der „sweetnes
Newmans, über den sie als Heiligen ein Buch schreiben möchte. Absehe
von vielen anderen Zwischenbemerkungen (z. B. über echte Aristokrat
und degenerierten Adel, über Tiefenpsychologisches, Ostkirchliches, üb
Gertrud Bäumer und Gertrud von Le Fort) mit kurzem Hinweis auf d
eingestreuten Naturschilderungen, muß noch das gesagt werden, daß s
lebt in der Liturgie ihrer Kirche und regelmäßig im Neuen Testament lie
einen Unterschied zu machen zwischen Johannes und den Synoptike
(z. B. Lukas) läßt sie nicht zu.

Einen abgrundtiefen Haß zeigt sie gegen alles, was nach Puritanismu
Methodismus und schließlich auch nach Protestantismus überhaupt riec
Wie lieblos und ungerecht von einer Frau, das Gerede über die „Jes
women" in der evangelischen Mission nachzuschwatzen (S. 97)! Mei
Mutter und meine Großmutter waren Missionarsfrauen, die in der Zenan
mission und in der Beihilfe zur Bibelübersetzung ihrer Männer ins Ka
resische Hervorragendes geleistet haben. Das ist wahrlich auch eine „arist
kratische" Tradition, die sich sehen lassen kann. Meine Großmutter Pauli
Weigle, später Mögling, hat in Indien neben Tulu und Kanaresisch no
Griechisch und Hebräisch gelernt und hat nach dem Tod ihres erst
Mannes (des Dichters von „Drunten im Unterland") draußen selbstän
weitergearbeitet. In ihrer und meiner seligen Mutter Namen, wie auch
dem zahlreicher Frauen in der evangelischen Mission aller Länder, die a

1) Ida Friederike Görres, Nocturnen. Tagebuch und Aufzeichnung
Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1949. 307 S.

Jesu Ruf wirklich gehört haben, verwahre ich mich gegen das Geflunker eines hergelaufenen Globetrotters, das kritiklos nachgeschwatzt wird! Ich möchte wünschen, daß Frau Görres sich etwa von Bischof Berggrav in Oslo über skandinavisches Christentum eines Besseren belehren lasse. Schließlich stammt von dorther auch Kierkegaard, dessen Mythos vom Kampf der Götter (des Zorns und der Liebe) um die Versöhnung Anerkennung findet (S. 226), ohne daß die Schreiberin weiß, daß das auf Luther zurückgeht und im protestantischen Kirchenlied (z. B. „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld") eine Nachgeschichte gehabt hat. Der ursprüngliche Kampf zwischen den zwei Göttern wird schließlich zum freundschaftlichen Gespräch zwischen Vater und Sohn, das zum Wunder der Versöhnung führt: „O Wunderlieb, o Liebesmacht, du kannst, was nie kein Mensch gedacht, Gott seinen Sohn abzwingen!"

Ihren kirchengeschichtlichen Wert haben die „Nocturnen" als Quelle für die innerkirchliche Entwicklung der letzten 30 Jahre, über die auch das Anliegen von E. Michel sich geltend machte. Auch für I. Fr. Görres handelt es sich um „die Kirche in der Welt" und um „den Laien in der Kirche". Sie hat die katholische Jugendbewegung gründlich mitgemacht und überwunden. Immer wieder kommt sie auf die „Junge Kirche" zurück, auf ihre Hoffnungen und Enttäuschungen, und erinnert an die kampfreichen Gespräche auf der „Burg" (der Jugendburg Rothenfels a. M.). In den ersten Zeiten der Jugendbewegung war man der Zuversicht, „daß die veraltete, verkehrte, verkalkte, unwesentliche, undogmatische, unliturgische, unbiblische Art der landläufigen kirchlichen Verkündigung" schuldig sei, wenn die Kirche nicht mehr die Welt der Außenstehenden erreiche. „Wir würden es ja richtig machen, was die Alten verbockt haben." Aber seither hat sich's gezeigt, daß alles ganz anders ist (S. 206 f.). Auch heute noch halten sich die Gegner in der Welt fast auf der ganzen Front an jenen „Katholizismus" unsrer Väter und Großväter, den wir für überwunden glaubten (S. 236). Aber immer noch hält man sich an die „Fossilien", die aus der alten Zeit noch in unser Leben hineinragen. Mit einem „Brief über die Kirche", der im November 1946 in den „Frankfurter Heften" erschienen ist, hat sich die Schreiberin mit ihrem Anliegen an die Öffentlichkeit gewendet; sie hat damit viel Staub aufgewirbelt.

Nun hat sie mit einem „Gespräch unter Laien" die Diskussion fortgesetzt [1]), worin gezeigt wird, was der Laie in der Kirche zur religiösen Erneuerung beizutragen hat. Es ist eine in Briefform gehaltene Apologie des gegenwärtigen und des offiziellen Kirchentums. Das kritische Feuer

1) Ida Friederike Görres, Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien. Carolusverlag, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1950. 284 S.

hat sich gewandelt zu einem Feuer der leidenschaftlichen Liebe, das b
den Fragenden und Beunruhigten unter den katholischen Zeitgenosse
zünden soll. Die drei ersten Briefe an eine Freundin „Barbara", d. h. a
eine katholische Frau, die mit modern kritischen Einwänden gegen de
Glauben und die Praxis der Kirche sich äußert, handeln von der „leib
haftigen Kirche" (im Gegensatz zu jeglicher Spiritualisierung), von „Fe
und Baum" (d. h. von der felsenharten Tradition und dem entwicklungs
kräftigen Wachstum) und von den Gründen des „Glaubens". Man ist imme
wieder erstaunt, wie weit der im Grunde intellektualistische Glaubens
begriff des „Fürwahrhaltens auf Zeugnis hin" von unserem evangelische
Glauben entfernt ist und wie hier das „Evangelium" zum unfehlbare
Dogma hindrängt. Der vierte Brief handelt von der „leidigen Moral", ge
richtet an eine Missionsärztin, welche Trennung von Religion und Mora
fordert, im Hinblick auf mögliche Erfolge der Mission in Afrika, wenn ma
der polygamen Volkssitte etwas laxer gegenüberstände. Wenn hier wiede
Luther der Prügelknabe wird, der mit seiner Unterscheidung von „Geset
und Evangelium" und mit seiner „Affekttheologie" die Trennung vo
Religion und Moral verschuldet haben soll (was mit scheinbar gelehrte
aber halbfertiger Berufung auf einige Stellen der „Auslegung des Briefes a
die Galater" begründet wird, ohne Angabe, welche der verschiedene
Galaterauslegungen gemeint sei; ja man entdeckt, daß es sich nicht u
eine originale Lesefrucht, sondern um ein Zitat aus Janssen oder Grisa
oder einer der anderen Kontroversfabriken handelt!), so möchte man sic
nur darüber wundern, daß dies nicht öfter geschieht. Und das möcht
man wissen, welche „unserer evangelischen Brüder" sich heute dagege
wehren, „in diesen Sätzen Luthers einen Teil ihrer Lehre anzuerkenne
und diese wie andere unter die leidigen persönlichen Übersteigerungen i
Wortgefecht" rechnen und bedauernd nicht wörtlich nehmen. Ja gege
Luther kommen sogar die sonst so verpönten Puritaner zu einer Art An
erkennung mit ihrer „fest alttestamentlichen Sittenstrenge und Gebots
verehrung". Immerhin ist darin der Verfasserin zuzustimmen, daß di
(evangelische und die katholische) Kirche heute „gar nicht genug Mora
predigen können", namentlich bezüglich der Erörterungen über das sechst
Gebot (S. 153, 157, 166 und an vielen anderen Orten). Auf S. 162 wir
Ernst Michel dem Konsensus der katholischen Kirche gegenübergestellt
er hat eben im Gegensatz zur „katholischesten Tugend" des Gehorsam
zuviel verstanden von der objektiven Autonomie der evangelischen Ethik

Der fünfte Brief „Der Thronende" (Christus und der Papst) ist an ein
Neokonvertitin gerichtet, die Anstoß nimmt am äußeren Gepränge de
heiligen Jahrs. Das Königtum der Kirche ist begründet auf den Kampf
den sie zu führen hat gegen den Teufel für das Kommen des Gottesreichs

Darin wurzelt ihre autoritative „Seelsorge" und ihre Missionspropaganda. Der sechste und letzte Brief, an einen Freund gerichtet, handelt von der „Kirche der Heiligen". Hier ist die Schreiberin in ihrem Element. Wie im ganzen Buch, so wird auch hier gehandelt mit zahlreichen Zitaten aus Newman, der zu den noch nicht kanonisierten Heiligen ihrer Kirche gehört. Über die heilige Elisabeth und über die kleine Theresia vom Kinde Jesu hat sie besondere Schriften veröffentlicht. Wir hören nicht nur, daß das Heiligenbild in der Kirche im Wandel ist, vom „gipsernen" zum „zackigen" Heiligen, sondern daß auch „ein neues Luthertum in der Kirche" sich regt: „Der Glaube allein macht's, nicht der Wandel"; daß „das redliche tapfere demütige Einstehen für den eigenen Weg, und sei es in Schuld und Sünde" vorgezogen werde dem Schema des Wegs der Heiligen, dem Entwerden aus der Natur in die „Übernatur". Hiergegen kommt das echt Katholische dieser Schreiberin wie auch das ihrer kirchlichen Leser zur letzten und vollsten Entfaltung, in zwei Danksagungen: 1. „Gott sei gedankt, daß die Kirche die letzte und entscheidende Aussage über die Heiligkeit eines in diesem Ruf verstorbenen Menschen wirklich dem Gottesurteil der Wunder überläßt" (S. 256f.). Und 2. „wir danken Gott, daß Er in den Heiligen die greifbaren, sichtbaren historischen Zeugen für Seinen Sieg" aus der Sünde und der Natur in die Übernatur der Heiligkeit, „uns an den Weg gestellt hat" (S. 261). „In den Heiligen . . . verkörpert sich der Sinn, das Gelingen, die von Anbeginn gemeinte, die als das letzte Ziel gesteckte Einheit der ganzen Welt mit dem fernen und doch so nahen Gott."

Die Unio Apostolica der Weltpriester des heiligsten Herzens Jesu ist ein Weltpriesterverein, für den der inzwischen verstorbene Jesuitenpater Walter Sierp in einer besonderen Schrift warb, die dann vom Bischof von Münster herausgegeben wurde[1]). Sierp berichtet zuerst über den ersten Stifter Bartholomäus Holzhauser (1618—1658), der aus der Diözese Augsburg stammend zunächst in Tirol und dann von 1655 bis zu seinem Tod in Bingen a. Rh. Pfarrer war, eifrig darauf bedacht, die Vita communis unter den Pfarrgeistlichen der einzelnen Parochien einzurichten. Nach 1770 ist das Institut, das sich in einer Reihe von deutschen Bistümern verbreitet hatte, wieder erloschen. Im 19. Jahrhundert versuchte Bischof Ketteler den Gedanken eines Priesterbundes in „Dach- und Tischgemeinschaft" wieder zu verwirklichen. Doch er scheiterte damit; eine äußere Lebensgemeinschaft ließ sich in den Parochien aus praktischen Gründen schwer

1) Walter Sierp, Unio Apostolica der Weltpriester des heiligsten Herzens Jesu. Ihr Werden, Wesen und Wachsen. 2. Aufl. Münster, Regensberg 1949. 67 S.

durchführen. Dafür wurde die Begründung einer Weltpriestervereinigung in Gesinnungs- und Zielgemeinschaft (unio moralis und socialis statt der unio localis) wieder durch den französischen Regens Victor Emmanuel Lebeurier (1832—1919) aufgenommen. Immer noch zeigten sich Schwierigkeiten, bis Papst Pius IX., dem Lebeurier seine Gedanken vortrug, darauf hinwies, die Weltpriestervereinigung mit der Verehrung des Herzens Jesu zu verbinden. So fand die Neugründung, von welcher die jetzige Union ihren Ausgang nahm, im Herz-Jesu-Heiligtum zu Paray le Monial statt. Schon in den ersten darauf folgenden Generalversammlungen wurde beschlossen, zugleich die Andacht zur Gottesmutter zu pflegen, so daß der Wahlspruch wurde: Omnia Sacratissimo Cordi Jesu per Mariam Immaculatam! Nacheinander gaben die Päpste Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. ihren Segen zur Sache, die nun eine Angelegenheit der ganzen Kirche werden sollte. Pius X. war schon als Bischof Sarto von Mantua und als Patriarch von Venedig Mitglied der Vereinigung und übernahm als Papst das Protektorat über das Institut, dem er neue Ordnungen gab. So hat die Unio Apostolica eine einheitliche Form für die ganze Welt bekommen mit fester Tagesordnung der Devotionsübungen und monatlicher Einsendung der „Schedula", d. h. der abendlichen Rechenschaftsablegung über den Tageslauf. Durch Papst Benedikt XV. wurde die Dionysiuskapelle der großen Herz-Jesu-Kirche auf dem Montmartre in Paris zum Sitz und Mittelpunkt der Unio Apostolica erklärt (1921), die als Unio primaria in Paris kanonisch errichtet wurde. Trotz vieler Einwände, namentlich gegen die Schedula, hat sich die Vereinigung so verbreitet, daß sie in 24 Ländern und in mehr als 250 Diözesen, auch in den Missionsgebieten, mit etwa 20 000 Mitgliedern besteht. Der deutsche Zweig, 1908 in Breslau gegründet, hatte 1937 etwa 3400 Mitglieder (mit 17 Bischöfen).

Ein kurzes Kapitel aus der neuesten Kirchengeschichte ist der Briefwechsel des Papstes Pius XII. und des amerikanischen Präsidenten Roosevelt. Myron Taylor, ein hochkirchlicher Episkopalist, der von einer Quäkerfamilie herstammt, war als Sonderbotschafter und persönlicher Abgeordneter des nordamerikanischen Präsidenten von 1939 an zehn Jahre lang am Hof des Papstes. Über ihn entspann sich zwischen dem Papst und dem Präsidenten ein von Anfang an äußerst warmherzig gehaltener Briefwechsel, in dem die Bedeutung von Kirche und Religion für die Herstellung und Erhaltung des Weltfriedens erörtert wurde. Die Kurie erlebte die Genugtuung, daß dieser persönliche Abgesandte an den Papst nicht nur während des ganzen Weltkriegs als Vertreter des nordamerikanischen Präsidenten in Rom blieb, sondern daß er auch vom Nachfolger Roosevelts, dem Präsidenten Truman, als dessen Vertreter beim Heiligen Stuhl eine Zeitlang beibehalten wurde. Aus dem nun veröffentlichten Briefwechsel zwischen

Roosevelt und Pius XII.[1]), der im Dezember 1939 begann und bis zum Tode des Präsidenten im Jahre 1945 fortgesetzt wurde, wird deutlich, daß Roosevelt die moralische Macht der Kurie für den Block der Gegner gegen das nationalsozialistische Deutschland zu gewinnen suchte. Er bemühte sich, den Papst zu überzeugen, daß „ein Überleben Rußlands für die Religion, für die Kirche als solche und für die Menschheit weit weniger gefährlich sei, als das Überleben der deutschen Diktaturformen". Truman hat zu den 24 Briefen, die Myron Taylor herausgegeben hat, ein Vorwort geschrieben, wonach „diese während einer bedeutsamen Geschichtsperiode geschriebenen Botschaften eine Urkunde von unschätzbarem Wert darstellen". Der Briefwechsel wurde auch in deutscher Sprache in Zürich (1947) veröffentlicht.

Vom Spiritual am Collegium Germanicum in Rom, dem Jesuiten Paul Sträter, ist die erste Mariologie in deutscher Sprache herausgegeben worden[2]), bearbeitet von fast lauter Ordensleuten, besonders von Jesuiten; der Kölner Professor am Priesterseminar Carl Feckes ist der einzige Weltgeistliche, der die zwei Abschnitte über die Gottesmutterschaft und die Gnadenausstattung Mariens beigesteuert hat. Die beiden bis jetzt erschienenen Bände waren schon 1941 fertiggestellt, konnten aber, wegen Papiermangel und sonstigen Unglücksfällen in der Druckerei während der letzten Kriegstage, erst 1946 vollendet werden.

Der erste Band behandelt Maria in der Offenbarung, d. h. in der Bibel und in der Tradition. Der Anfangsaufsatz von A. Bea, dem Direktor des päpstlichen Bibelinstituts, ist noch verhältnismäßig nüchtern. Die Schwärmerei fängt aber schon an beim neutestamentlichen Marienbild. Es folgen Aufsätze über Maria in der Patristik und in der Liturgie des Ostens und des lateinischen Westens. Dazu kommt ein Abschnitt über Marias Gestalt und Persönlichkeit in der Theologie des Mittelalters (besonders beim hl. Bernhard); schon hier spitzt sich alles zu auf die Frage nach dem Miterlösertum Marias. Zuletzt handelt der inzwischen verstorbene Jesuit Ernst Böminghaus über die Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum. Hier wird die in der Gegenreformation namentlich durch den Jesuitenorden und durch Pius V., den „großen Marienpapst", gepflegte Mariologie beschrieben bis zur Hochblüte in der „französischen Schule" der

1) Wartime Correspondence between President Roosevelt and Pope Pius XII. With an Introduction and explanatory Notes by Myron C. Taylor, Personal Representative of the President of the United States of America to His Holiness Pope Pius XII. New York, The Macmillan Company, 1947. 125 S. 2 Bildtafeln.

2) Paul Sträter, Katholische Marienkunde. I. Band: Maria in der Offenbarung; II. Band: Maria in der Glaubenswissenschaft. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1947. 383 u. 359 S.

sentimental-barocken Frömmigkeit (Kardinal Berulle, Olier, Grignon vo Montfort, Joh. Eudes u. a.) mit ihrer „Sklavenschaft zu Maria" (servitu französisch esclavage). Darauf kommt „der große Rückschlag" im Jansenia mus. „In der Geschichte der Marienverehrung haben Epoche gemacht" d „Monita salutaria Beatae Mariae V. ad cultores suos indiscretos" (1673) d Kölner Juristen (und Konvertiten) Widenfeld, „freilich keine erfreuliche Die Titel „Maria die Miterlöserin", „die Vermittlerin aller Gnaden" wurde angegriffen; man ging vor gegen die „Sklaven Marias". Selbst das heili Offizium und eine Bulle Clemens' X. (1673) schritten gegen die Auswüch der Marienverehrung ein.

Nach der Aufklärung haben die Klassiker, hat die Romantik das Bi der Gottesmutter wieder verklärt. Als „Erfüllung der Zeit" kam das Dogm von der Unbefleckten Empfängnis (1854). Es beginnt der neue Aufschwu der marianischen Theologie. Die Marianischen Kongresse geben dem Au druck in aller Welt. Die Löwener Schule, das Institut Catholique zu Pari auch die Gregoriana in Rom, errichten eigene Lehrstühle für Mariologi Das Wort Marias „Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechte hallt in wunderbarer Erfüllung aus aller Geschichte wider.

Der zweite Band über Maria in der Glaubenswissenschaft handelt na den Darlegungen von Feckes über die Gottesmutterschaft und über d Gnadenausstattung Mariens von Maria als Mutter der Christenheit ur konzentriert sich auf die Fragen über die Mittlerin aller Gnaden und üb Marias Mitwirkung beim Erlösungsopfer, um auszuklingen in das Königtu der Maria. Die Gnadenmittlerschaft ist deutlich bezeugt in den Aussage zweier Lehrer der Kirche (des hl. Bernhard und des hl. Alfons von Liguo und an zahlreichen Stellen der Liturgie der betenden Kirche. Sie wird b stätigt in den Äußerungen aller Päpste, von Pius IX. ab; besonders dur die Enzyklika Pius' XII. Mystici Corporis von 1943. Die Gnadenvermittlu ist sowohl Vermittlung durch Fürbitte als auch natürlich-übernatürlic Mitwirkung bei den Sakramenten. Trotz der Bedenken von der Gegenseit der z. B. Poschmann in Würzburg, auch Bittremieux Ausdruck verlieh wird die Entscheidung fallen durch das Lehramt der Kirche. Die M regierung der Himmelskönigin ist gewährleistet durch den Brief Pius X an Kardinal Maglione vom 15. April 1942, auch durch die Radiobotsch über Fatima an das portugiesische Volk vom 31. Oktober 1942. Das ne Dogma steht vor der Tür.

Der dritte inzwischen erschienene Band, (s. Nachtrag) wird die A strahlungen und Einzelgestaltungen der Marienfrömmigkeit besprechen: Marienandachten im Volk, die Marienverehrung in den Missionsländern, „vollkommene Andacht" des hl. Grignon, die Rosenkranzbrüderschaft in E siedeln, die Marianischen Kongregationen und die Schönstätter Bewegu

Maria und der Priester, die Weihe der Kirche und Welt an Maria u. a. Fürwahr ein weitschichtiges Programm enthüllt vor uns die neue Disziplin innerhalb der katholischen Theologie, die sich „Mariologie" nennt. Nach dem Lesen dieser Bände kann man wohl den Una-Sancta-Bestrebungen zurufen: „Laßt alle Hoffnung fahren!" Denn wenn je auch eine Verständigung herbeigeführt werden sollte über die Lehre von der Rechtfertigung oder gar über den Jurisdiktionsprimat des Papstes, über die neuen Mariendogmen werden sich Protestanten und Katholiken niemals einigen können, wie schon die Verkündigung der leiblichen Assumpta gezeigt haben dürfte [1]).

Von der protestantischen Lutherliteratur der letzten Jahre ist ein einziges Werk zur Besprechung hier vorgelegt worden: die Untersuchung von Heinrich Bornkamm über Luther und das Alte Testament [2]). Ein wahres Labsal ist es, wenn man sich durch die beiden Bände der Sträterschen Mariologie und ihre unmöglichen Allegorien und Umdeutungen von Schriftstellen auf Maria hindurchgelesen hat, nun an den klaren, sauberen, wirklich methodischen Gang der Untersuchung Bornkamms heranzukommen. Nicht als ob die schwierigen Gedankengänge mit dem Reichtum der Auslegungen von Lutherworten eine leichte Lektüre wären. Man kann sagen, daß fast alle Fragen, die in der Lutherforschung seit und um Holl erörtert worden sind, zur Besprechung kommen und meist auch gefördert werden.

Das Alte Testament war für Luther zunächst ein „*Spiegel des Lebens*", sowohl nach außen in der politischen Geschichte als auch nach innen (z. B. in den Sünden der Erzväter, im Amt der Propheten, zumal in deren Predigt und Zeichen); es ist auch als Kunstwerk mit dem Leben verbunden und wird von Luther als solches mit seinen Hebraismen, mit seinen Bildern und Stilfeinheiten als solches gewürdigt, namentlich in den Psalmen und bei Mose, diesem „Vergilischen Dichter". Sodann wird vom „*Gott des Alten Testaments*" gehandelt, von seinem Verhältnis zu den andern Göttern (der Unterschied des wahren und falschen Glaubens ist der, einen „gewissen Gott" zu haben). Gott in der Welt der Schöpfung und in der Welt der Geschichte werden vorgeführt, namentlich in der israelitischen Geschichte. Der wichtigste Abschnitt ist dann der über „*Das Alte Testament als Wort Gottes*". Hier wird Luthers exegetische Methode erörtert: weder Allegorie noch Typologie (obwohl Luther gelegentlich die Allegorie verwendet zur

1) Vgl. auch meine Besprechung von Joseph Dillersberger, Das neue Wort über Maria, Theol. Lit.Zeitung 1950 Nr. 9. Dort ein ergänzender Artikel über „Catholica und Una Sancta" von mir, wo die Una-Sancta-Literatur, soweit sie mir zugänglich war, zusammengestellt und besprochen ist.

2) Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1948. VIII und 227 S. Mit einer Tabelle über Luthers Auslegungen zum Alten Testament.

Belebung des Tatbestands, der aber durch den Wortsinn eindeutig ur
klar festgestellt sein muß); auch der „vierfache Schriftsinn" der Sch
lastik wird abgelehnt. Dagegen wird überall die direkte Beziehung d
alttestamentlichen Textes auf Jesus Christus, sein Leben und Wort, T
und Auferstehen, seine Kirche und sein Werk am Gläubigen gesucht u
gefunden. Die Einheit der Bibel besteht im Hinweis auf Christus u
die Trinität. Inhaltlich gibt die *Unterscheidung von Gesetz und Evangeliu*
den Ton an. Sie zeigt einerseits Moses in der Beschränkung seines Gesetz
auf das Judentum und auf das „natürliche Gesetz" des Dekalogs als se
opus proprium (er ist der „Todfeind Christi"), andrerseits aber auch d
opus alienum des „Christen Moses". Hier folgen die vorwärtsführenden,
man kann sagen, abschließenden Erörterungen über das *erste Gebot*, d
einen vierfachen Sinn zeigt: 1. es ist ein Stück des natürlichen Gesetze
2. der Prolog für sich ist der Inbegriff aller Verheißungen; 3. als Einhe
enthält es Gesetz und Evangelium nebeneinander; 4. als Verheißung f
den Angefochtenen enthält es Gebot und Zusage ineinander verflochte
Die Einheit der Schrift ist die Einheit des durch „fremdes" und „eigen
liches" Werk hindurch schöpferisch wirkenden Gottes (hier im Gnade
wirken sind opus proprium und alienum gegenüber Moses umgekehrt).

Formale Kennzeichen der *Schrifteinheit* sind *Wort und Zeichen* (hier üb
die alttestamentlichen Sakramente im Gegensatz zur Scholastik). Für d
späteren Luther seit 1519 sind alt- und neutestamentliche Sakramente da
selbe, nämlich nichts anderes als Zeichen des Worts. Die formale Einhe
der Schrift findet ihren Ausdruck im gemeinsamen Begriff des *Kanon*
den Luther übernimmt, demgegenüber aber die kritischen Äußerungen z
Wort kommen: das Buch Esther gehöre nicht in den Kanon, weil es z
sehr „juditzt". Gegenüber den vier letzten Schriften des Neuen Test
ments (Hebräer, Jakobus- und Judasbrief, Apokalypse) wird bekanntli
durch äußeren Druck im Register der Septemberbibel die Kritik zum Au
druck gebracht. Dazu kommt die sachliche Kritik von der Rechtfertigung
wahrheit aus (hier der schärfste Gegensatz gegen die katholische Au
fassung der Bibelautorität bis auf Lortz und Zeeden, s. oben). Die inhal
liche Einheit der Schrift wird gewährleistet durch den Vater Jesu Chris
als Gott der ganzen Schrift, durch Christus, welcher das Wort Gottes u
der Herr Zebaoth selbst ist, sowie durch die Kirche, deren Geschichte vo
Paradies bis zum Jüngsten Tage als einer ecclesia pressa gegenüber d
Kirche Kains, der Kirche der Ketzer und der Werkheiligen, über die P
triarchenkirche und der Prophetenkirche bis auf Johannes den Täufer v
geführt wird.

Ein weiteres Kapitel zeigt in überraschenden und überzeugenden Lichte
Luthers *Übersetzung des Alten Testaments ins Christliche*, indem seine Übe

setzung der hebräischen und lateinischen Begriffe (aus der Vulgata) immer mehr vom Rechtfertigungsglauben aus gefärbt wird (z. B. Anfechtung, Trost, Heiland, Erlöser, Heil und Erlösung, Sünde und Erbsünde, Gnade und Seligkeit, Hölle und Himmel, Wort und Predigt, z. B. im 119. Psalm, Ewigkeit usw.). Ein letzter Abschnitt faßt die *kirchengeschichtliche Bedeutung* von Luthers Betrachtung des Alten Testaments zusammen, wie er mit Allegorie, Typologie und mehrfachem Schriftsinn aufräumt. Die Scheidung von altem und neuem Bund geschieht nicht gradweise, sondern unbedingt. Gesetz und Evangelium sind Todfeinde; und doch besteht die Einheit der Testamente. Das heilsgeschichtliche Schema der altkirchlichen Exegese ist umgeworfen. Luthers Interesse am Alten Testament ist nicht historisch im Sinne moderner Geschichtswissenschaft, aber geschichtlich im Sinne wahrer Gottesgeschichte.

Das wird nun in einem *Schlußwort* in Beziehung gesetzt zu unserer heutigen theologisch-exegetischen Arbeit am Alten Testament. Wir finden bei Luther: 1. die Unbefangenheit und unbedingte Wahrhaftigkeit der geschichtlichen Forschung; 2. exegetische Methoden, die von Luther überwunden wurden (Allegorie in der Art Wilhelm Vischers, oder Symbolismen, wie in der katholischen Exegese) haben für uns heute keine Lebensberechtigung mehr; 3. Luthers eigene Auslegung des Alten Testaments, seine durchgreifende prophetisch-christologische Deutung vieler Stücke des Alten Testaments kann heute nicht erneuert werden; 4. aber mit der „Wünschelrute" Gesetz und Evangelium hat er den ganzen Bestand des Alten Testaments gleichsam von innen her erleuchtet. Die „christozentrische Deutung" im Gegensatz zur „christozentrischen Prophetie" bleibt nach wie vor unsere Aufgabe. Dazu gehört: a) neue Klarheit und theologische Arbeit über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium; b) ebenso die religionsgeschichtliche Klärung des Verhältnisses des Jahwe-Gottes im Alten Testament zu den Göttern der Völker. Die Unvergleichbarkeit der biblischen Offenbarungsgeschichte und der Gang Gottes in der Geschichte der Religionen müssen im rechten Verhältnis zueinander gesehen werden; c) vom Begriff des „Wortes" aus besaß Luther ein Mittel, um die Zuwendungen Gottes zur Menschheit durch die Geschichte hindurch als Einheit zu fassen. Diese Einheit ist in Christus gegeben, er ist der „Gott für uns". Diese Erkenntnis muß im Gegensatz zu spekulativen Formen der älteren Christologie und Trinitätslehre neu erfaßt und weiter verfolgt werden. Die Aufgabe der rechten christlichen Schau des Alten Testaments ist uns geboten, je mehr wir uns der durchgreifenden Verchristlichung der Übersetzung des Alten Testaments in der Lutherbibel erfreuen.

Nachtrag: Nach Schluß des Manuskripts sind bis zur Lesung der Korrektur (1. März 1951) noch folgende Schriften bei mir eingelaufen, von denen jedoch nur die Titel genannt werden können:

Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens (ausgearbeitet von Professor Edmund Schlink in Heidelberg, unter Mitwirkung der Heidelberger Professoren Günther Bornkamm, Peter Brunner, Hans Freiherr von Campenhausen, Wilfried Ivest). 24 Seiten. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1950.

Die leibliche Himmelfahrt Mariae. Theologische Beiträge zum Neuen Dogma im Dienste der Seelsorge. Herausgegeben von Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. VI und 139 Seiten. Frankfurt a. M. 1950.

Otto Semmelroth S. J., Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses. 119 Seiten. Echter-Verlag, Würzburg 1950.

Werner Graf, Ja und Nein. Ein Konfessionsgespräch. 170 Seiten. München, Chr. Kaiser-Verlag. Sehr gute und kenntnisreiche Zusammenstellung der hauptsächlichen Kontroverspunkte, unter den Überschriften: Der Papst (Lehre von der Kirche), die Messe (Lehre vom Gottesdienst), Maria (Lehre vom Heil).

Der römische Katholizismus ein anderes Evangelium? Hirtenschreiben der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche über ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche. 104 Seiten. Evang. Verlag AG. Zollikon-Zürich 1950. Ebenfalls eine vorzügliche Kontroverstheologie unter den Gesichtspunkten Maria, der Mensch, die Gnade (Rechtfertigung und Heiligung), die Sakramente, die Ämter, die Werke, der Grundunterschied (Verselbständigung des Menschen, Verwirklichung der Gnade, Vergesetzlichung und Verweltlichung), die römisch-katholische Kirche und das öffentliche Leben, ihr Verhältnis zur Reformation, ihre Frage an uns. Beide im besten Sinne volkstümlichen Schriften bieten gutes Material für den Konvertitenunterricht.

Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus. 12. Auflage. 279 Seiten. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949 (übereinstimmend mit der 9.—11. Auflage).

Zweiter Nachtrag (28. März 1952):

Da der zweite Teil meines Beitrags bis heute nicht erschienen ist, sind inzwischen noch folgende Bücher zur Besprechung an mich gekommen:

Paul Sträter S. J., Katholische Marienkunde III. Band, Maria im Christenleben, Paderborn, Verlag Ferd. Schöningh, 1951. 390 S. (s. oben über die zwei ersten Bände).

Henry Strohl, La Pensée de la Réforme (Manuels et Précis de Théologie 32) Neuchâtel-Paris 1951, 264 S. Eine Dogmengeschichte der Theologie Luthers und seiner Mitarbeiter, die die wesentliche Einheitlichkeit des reformatorischen Kerygmas nachweist.

Roland Bainton, Hier stehe ich. Das Leben Martin Luthers. Mit 37 Abbildungen und 4 Kunstdrucktafeln. Göttingen, Deuerlichsche Verlagsbuchhandlung 1952. 368 S. Für amerikanische Leser geschrieben, vermag diese herzhaft angefaßte und volkstümlich durchgeführte Lutherbiographie, welche die neueste

Forschungsergebnisse berücksichtigt, auch den deutschen Lesern einen Zugang zu Luthers Gestalt zu eröffnen.

Ecclesiastica Xaveriana, Organo de las Facultades ecclesiasticas de la Pontificia Universidad Católica Xaveriana. Vol. I, 1951. Bogotà-Columbia SA. 302 S. Der erste Band eines neuen Jahrbuchs der jesuitischen katholischen Xavier-Universität in Bogotà.

Carl Stange, Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers (Studien der Luther-Akademie 17). Gütersloh, C. Bertelsmann-Verlag 1949. 53 S. Nach Darlegung der Geschichte und der Exegese der Rechtfertigungslehre Luthers wird der Nachweis versucht, daß nicht die Rechtfertigungslehre (die „Entdeckung" des rechten Sinnes von Röm. 1, 17, die nach Meinung des Verfassers auf das Jahr 1519 zu datieren ist) mit ihrer Vieldeutigkeit und polemischen Abzweckung, sondern die aus Luthers unermüdlichem und tiefdringendem Studium der ganzen heiligen Schrift, besonders aus dem Johannesevangelium gewonnene Erkenntnis des Glaubens an den zu uns gesandten Sohn Gottes der positive Inhalt der Heilslehre Luthers sei.

Missionswissenschaft 1933–1952

Von Walter Holsten

Vorliegende Literatur:

I.

Hans Schärer, Die Begründung der Mission in der katholischen und der evangelischen Missionswissenschaft. Evangelischer Verlag. Zollikon-Zürich 1944. 43 S. – Johannes Dürr, Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks. Basler Missionsbuchhandlung. Basel 1947. 248 S. – Karl Barth, Auslegung von Matthäus 28 16–20. Basler Missionsbuchhandlung. Basel 1945. 23 S. – Werner Bieder, Grund und Kraft der Mission nach dem 1. Petrusbrief. Evangelischer Verlag. Zollikon-Zürich 1950. 30 S. – Otto Michel, Der Abschluß des Matthäusevangeliums. Ev. Theologie 1950 S. 16 ff. – Ernst Lohmeyer, „Mir ist gegeben alle Gewalt!" (in: In Memoriam Ernst Lohmeyer, Herausgegeben von Werner Schmauch. Ev. Verlagswerk. Stuttgart 1951. S. 22 bis 49). – Philipp Vielhauer, Zum „Paulinismus" der Apostelgeschichte. Ev. Theologie 1950, S. 1 ff. – Gustav Stählin, Die Endschau Jesu und die Mission. EMZ 1950, S. 97 ff.; 134 ff. – Ders., Kirche, Mission Eschatologie in der Sicht des Neuen Testaments (in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1951/1952. Herausgegeben im Auftrag der Bayerischen Missionskonferenz von Walther Ruf. S. 21 ff. – Walter Freytag, Mission im Blick aufs Ende. EMZ 1942, S. 321 ff. – Otto Michel, Gottesherrschaft und Völkerwelt. EMZ 1941, S. 225 ff.; Menschensohn und Völkerwelt. EMZ 1941, S. 257 ff. – Georg Vicedom, Vergeltung und Gericht. Aus der Praxis der Verkündigung in Neuguinea. EMZ 1943, S. 110 ff. – Gerhard Rosenkranz, Weltmission und Weltende. C. Bertelsmann Verlag. Gütersloh 1951. 62 S. (Beiträge zur Missionswissenschaft und ev. Religionskunde. Heft 2). – Georg Vicedom, Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission (Bekennende lutherische Kirche. Heft 9), Freimund-Verlag Neuendettelsau 1952. 36 S. – Ders., Gesetz und Evangelium in der missionarischen Verkündigung (in: Jahrbuch für Mission 1949 und 1950. Für die Bayerische Missionskonferenz herausgegeben von Wilhelm und Walther Ruf). S. 97 ff. – Die Sache Gottes, Vom Missionsdienst unserer Kirche in der Gegenwart. In Stichworten herausgegeben von der Sächsischen Missionskonferenz. Evang. Verlagsanstalt. Berlin o. J. 48 S. – Olav Guttorm Myklebust, An international Institute of Scientific Missionary Research. Egede-Institutet. Oslo 1951. 35 S. Hanns Lilje, Morgenstunden der Mission. EMZ 1942. – Otto Dibelius, Die Epochen der Kirchengeschichte und die Mission. EMZ 1943. – Erich Schick, Vor-

boten und Bahnbrecher. Basler Missionsbuchhandlung. Basel 1943. 344 S. – Wilhelm Oehler, Geschichte der deutschen evangelischen Mission I. Wilhelm Fehrholz. Baden-Baden 1949. 411 S. – Martin Schlunk, Die Weltmission der Kirche Christi. Ein Gang durch neunzehn Jahrhunderte. Ev. Missionsverlag Stuttgart ² 1951. 386 S. – Kenneth Scott Latourette, History of Expansion of Christianity. New York and London. Harper and Brothers 1937–1945. 7 Bde. – Ernst Benz, Weltgeschichte, Kirchengeschichte und Missionsgeschichte (Historische Zeitschrift Heft 173/1, Februar 1952) Verlag von R. Oldenbourg. München. – Hermann Schlyter, Karl Gützlaff als Missionar in China. C.W. K. Gleerup. Lund 1946. 318 S. – Hans Cnattingius, Bishops and Societies. A Study of Anglican Colonial and Missionary Expansion 1698–1850. London S.P.C.K. 1952. 248 S. – Ernst Benz, Pietist and Puritan Sources of early protestant World Missions (in: Church History. Juni 1951 S. 28 ff.). – Helge Ljungberg, Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Glaubenswechsel zur Wikingerzeit. Aus dem Schwedischen übersetzt von Hilko Wiardo Schomerus. C. Bertelsmann Verlag. Gütersloh 1940. 325 S. – Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vor nehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gerdt Kutscher (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas III). W. Kohlhammer-Verlag. Stuttgart 1949. 134 S. – Paul Fleisch Hundert Jahre lutherischer Mission. Verlag der Evangelisch-lutherischen Mission. Leipzig 1936. 480 S. – Walter Holsten, Johannes Evangelista Goßner Glaube und Gemeinde. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1949. 430 S. – A.W. Sckreiber, Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missions-Gesellschaft. Verlag der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Bremen 1936. 320 S. – Und die Vögel des Himmels wohnen unter seinen Zweigen. Herausgegeben von Wilhelm Wickert. Verlag der Missionshandlung. Hermannsburg 1949. 396 S. – Dietrich Wassmann, Der Durchbruch des Evangeliums im Gallaland. Ebd. 1948. 132 S. – Bengt Sundkler, Bilder aus Buhaja. Verlagsanstalt der Anstalt Bethel. Bethel bei Bielefeld 1949. 48 S. – Gerhard Jasper, Gleiche Schlag der Herzen. Verlagshandlung der Anstalt Bethel. Bethel bei Bielefeld 1952. 64 S. – Köbi, Der Lückenbüßer im Dienste des Lebens. Selbstbiographie des Dr. med. h. c. Jakob Künzler. Für die Herausgabe bearbeitet von Paul Schütz. Johannes Stauda-Verlag. Kassel 1951. 286 S. – Paul Gerhardt Möller, Als er mich holte. Heimatdienstverlag. Berlin-Hermsdorf o. J. 87 S., 35 Aufnahmen. – Elisabeth Braun-Dipp, Die große Wirklichkeit. Ev. Missionsverlag. Stuttgart 1949. 368 S. – Ernst Fischer-Lindner, Im Dienst verzehrt Wilh. Schmitz-Verlag. Gießen 1948. 278 S. – Heinrich Norden, Als Urwaldoktor in Kamerun. Verlag Gebr. Bramstedt. Elmshorn bei Hamburg ² 1940 335 S. – N. Vermeer, Tropendoktor. Basler Missionsbuchhandlung. Basel 1940 174 S. – Friedrich Kröber, Der Doktor am Viktoriasee. Ev. Missionsverlag Stuttgart 1950. 184 S. – George Seaver, Albert Schweitzer als Mensch und als Denker. Deuerlichsche Verlagsbuchhandlung. Göttingen 1950. 393 S., 17 Tafeln

II.

Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938. Herausgegeben von Martin Schlunk. 1939. 208 S. – Carl Ihmels, Die evangelische Weltmission in ihrer Neubesinnung (in: Vom Missionsdienst der Lutherischen Kirche. 1939. S. 36 ff.). – Walter Freytag, Karl Hartenstein, Carl Ihmels, Der große Auftrag. Ev. Missionsverlag. Stuttgart 1948. 96 S. – Emanuel Kellerhals, Die Bedeutung von Amsterdam für die Mission. EMM 1948. S. 179 ff. – Ders., Die Entstehung des Amsterdamer Berichts über Mission und Evangelisation. EMM 1949. S. 179 ff. – Amsterdam und die jungen Kirchen. EMM 1949. S. 53 ff. – Walter Holsten, Die deutsche evangelische Heidenmission (in: Kirchliches Jahrbuch 1945 bis 1948. S. 321 ff.) C. Bertelsmann Verlag. Gütersloh. – Ders., Das Erbe der Väter und die Mission. Ev. Theologie 1949. S. 226 ff. – Hans Schärer, Die Religion der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo. E. J. Brill. Leiden. 236 S. XXVI Tafeln. – Ders., Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld. Basler Missionsbuchhandlung. Basel 1946. 99 S. – Heinrich Wyder, Die Kreuzespredigt vor chinesischen Heiden. EMM 1949. S. 35 ff. – Gerhard Rosenkranz, Das Lied der Kirche in der Welt. Eine missionshymnologische Studie. Lettner-Verlag (bisher Verlag Haus und Schule). Berlin-Schöneberg 1951. 184 S.

Emanuel Kellerhals, Sind wir noch Pioniermission? EMM 1948. S. 104 ff. – Theodor Müller-Krüger, Der Missionar der Zukunft. EMZ 1949 Heft 3 S. 7 ff. – Hans Dürr, Zur Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Mission in der „Nederlandse Hervormde Kerk". EMM 1948. S. 149 ff. – Mission und Kirche. Für die Bayerische Missionskonferenz herausgegeben von Walther Ruf. 1951. (47. Bd.) 88 S. – F. W. Hopf, Die Aufgabe der Missionspredigt in der Heimatkirche (in: Vom Missionsdienst der Lutherischen Kirche 1938. S. 92 ff.). – W. Stamm und H. Dürr, Zwei Beiträge zur Frage der missionarischen Verkündigung in der Heimatkirche. EMM 1942. S. 53 ff. – Hellmut Rosin, Was erwartet die heimatliche Kirchgemeinde von der Mission? EMM 1945. S. 66 ff. – Wolfgang Trillhaas, Grundsätzliches zur Aufgabe der Missionspredigt (Jahrbuch für Mission) 1947/48 S. 16 ff. – Walter Holsten, Möglichkeit und Sinn einer heimatlichen Missionspredigt. Ev. Theologie 1946. S. 115 ff. – Heinrich Meyer. Die Bedeutung der Sakramente für den Aufbau heidenchristlicher Gemeinden. (Die Deutsche Evangelische Heidenmission. Jahrbuch) 1939 S. 20 ff. – Walter Freytag, Die Bedeutung des Abendmahls für die Gemeinde, vom Missionsfeld her gesehen (in: Evangelische Jahresbriefe", Weihnachtsbrief) 1940 S. 11 ff. – Ders., Die Taufe in der Missionserfahrung (in: „Das Niederdeutsche Luthertum") 1940/1. S. 60 ff. – Hans-Werner Gensichen, Das Taufproblem in der Mission. C. Bertelsmann Verlag. Gütersloh 1951. 68 S. (Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde. Heft 1). – Walter Freytag, Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens. Furche-Verlag. Berlin 1938. 272 S. – Martin Pörksen, Junge Kirche im freien Indien. Christian Jensen-Verlag. Breklum in Schleswig 1951. 103 S. – Barnabas, Christliche Verkündigung im kommunistischen China. Chr. Kaiser-Verlag. München 1951. 91 S.

– Friso Melzer, Indische Weisheit und christliche Erkenntnis. Otto Reic Verlag. Tübingen 1946. 266 S. – Ders., Die Christusbotschaft in Indien. Krer Verlag. Stuttgart 1948. 83 S. – Sadhu Sundar Singh. Gesammelte Schr ten. Übersetzt und erläutert von Friso Melzer. Ev. Missionsverlag. Stuttgar 1951. 335 S.

Walter Freytag, Mission und Ökumene (in: Deutsche Evangelische Weltm sion. Jahrbuch 1952. Herausgegeben von Walter Freytag. Verlag der Deutsch Evangelischen Missions-Hilfe). Hamburg 1952, S. 3 ff. – A. M. Chirgwin, D Jahrzehnt der Entscheidung. Die Aussichten der weltweiten Kirche. Aus de Englischen übertragen von Emanuel Kellerhals. Basler Missionsbuchhandlur Basel 1950. 158 S. – John Foster, Junge Kirche einst und jetzt. Ludw Appel Verlag. Hamburg 1951. 196 S. – The Service of the Lord's Supper or t Holy Eucharist. Published for the Church of South India. Oxford Universi Press, Amen House. London E. C. 4. 1950. 15 S. – Proposed Scheme of Chur Union in Ceylon. Published for the Negotiating Committee by the United S ciety for Christian Literature. Madras, Colombo. 1949. 97 S. – Carl A. Ke ler, Die anglikanische Auffassung vom kirchlichen Dienst und der Kirche einigungsvorschlag von Ceylon. EMM 1949. S. 164 ff. – Plan of Church Unio in North India and Pakistan. Published for the Negotiating Committee by t Christian Literature Society for India. Madras, Bangalore, Mysore, Colomb 1951. 38 S. – Hermann Sasse, Die Frage nach der Einheit der Kirche a dem Missionsfeld (in: Jahrbuch für Mission). 1947/48. S. 28 ff. – Heinrich Meye Auf dem Wege zu lutherischer Kircheneinheit in Indien (in: Lutherisches Mi sionsjahrbuch für die Jahre 1951/52. Herausgegeben im Auftrage der Bayerische Missionskonferenz von Walther Ruf. S. 112 ff. – Ders., Das Luthertum in de jungen Kirchen. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1952. S. 217 ff.

Heinrich Frick, Mission und fremdes Volkstum. EMZ 1942. S. 39 ff.; 68 ff. J. C. Hoekendijk, Kerk en Volk in de duitse Zendingswetenschap. Amsterda 1948 (Bijdragen tot de Zendingswetenschap. Deel I). 294 S. – Ders., Missio in der Kirche. EMZ 1949. Heft 3. S. 1 ff. – Johannes Witte, Die Christu botschaft und die Religionen. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 193 279 S. – Ders., Offenbarung nur in der Bibel. Vandenhoeck und Ruprecht. Gö tingen 1937. 34 S. – Hilko Wiardo Schomerus, Indische und christliche Enc erwartung und Erlösungshoffnung. C. Bertelsmann Verlag. Gütersloh 1941. 326 S – Hendrik Kraemer, Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Wel Evangelischer Verlag AG. Zollikon-Zürich 1940. 390 S. – Karl Hartenstei Wo stehen wir heute im Kampf um eine evangelische Religionskunde? EM 1940. S. 339 ff. – Karl Heim, Die Struktur des Heidentums. EMZ 1939. S. 6 f – Georg Eichholz, Das Wort Gottes und die Welt des Hörers. EMZ 194 S. 196 ff. – Ders., Die Verkündigung der Kirche an die Welt (Theologische Ex stenz heute, Heft 65). Ev. Verlag A. Lempp. München 1939. – Siegfried Knab Die Verkündigung der Kirche an die Welt (in: Mission und Pfarramt) 194 Heft 1. S. 2 ff. – Karl Heim, Die missionarische Verkündigung des Paulus EMZ 1942. S. 4 ff. – Emanuel Kellerhals, Der Islam. Basler Missionsbuch handlung. Basel 1945. – Gottfried Simon, Die Welt des Islam und ihre Be

rührungen mit der Christenheit. C. Bertelsmann Verlag. Gütersloh 1948. 693 S. – Gerhard Rosenkranz, Evangelische Religionskunde. J. C. B. Mohr. Tübingen 1951. 258 S. – Forell-Frick-Heiler, Religionswissenschaft in neuer Sicht. N. G. Elwert Verlag. Marburg 1951. 26 S. –

Der letzte Bericht über missionswissenschaftliche Literatur erschien in der „Theologischen Rundschau" im Jahre 1933. Ein Bericht über die Neuerscheinungen eines Zeitraums von fast 20 Jahren muß naturgemäß lückenhaft sein und ist nur bei Beschränkung auf das Wesentliche möglich, das sich freilich für die ersten Jahre aus der zeitlichen Ferne leichter abzeichnet, als es für die jüngste Vergangenheit möglich ist. Besonders lückenhaft muß die Berücksichtigung der ausländischen Literatur sein, da es sich in diesem Zeitraum zum guten Teil um Jahre der Isolierung Deutschlands von der Welt handelt, die sich bereits seit 1933 anbahnte, 1939–1945 total war und erst allmählich, wenn auch schneller als erwartet, sich lockerte. Die politische, militärische und wirtschaftliche Lage Deutschlands und der Welt in diesen Jahren hatte zur Folge, daß die deutsche Missionswissenschaft vor allem zur Besinnung gerufen war und Möglichkeit fand, die zur Revision ihrer Tradition führte; infolgedessen finden wir ihre eigentlichen Leistungen auf dem Gebiete des Grundlegenden und Grundsätzlichen. Im Ausland dagegen begegnen uns die gründlichsten missions*geschichtlichen* Forschungen (außer natürlich den Veröffentlichungen zu Fragen des praktischen Missionslebens), für die es der deutschen evangelischen Mission in dieser Zeit ihrer äußersten Bedrohung an Muße wie an Zugang zu den Quellen fehlte. Nun ist aber die Thematik jenes Grundlegenden und Grundsätzlichen, zu dem die deutsche evangelische Mission durch ihre Isolierung geführt wurde, gerade nicht durch die Isolierung bestimmt, sondern durch ihren Zusammenhang mit der Ökumene und ihre Rückkehr in die Ökumene. Es werden in ihr nämlich einerseits die Fragen verarbeitet, die auf der Weltmissionskonferenz von Tambaram 1938 – kurz vor dem völligen Toresschluß – verhandelt worden waren, und es gewinnen sodann die grundlegenden und grundsätzlichen Probleme eine neue Sicht oder einen anderen Akzent durch die Situation, in der sich die deutsche evangelische Mission befindet, als sie das Tor zur Ökumene – in der Weltmissionskonferenz von Toronto 1947 – wieder geöffnet findet; es ist die Situation der Schuld[1]). Durchweg bietet die Missionswissenschaft in dem hier zu behandelnden Zeitraum das Bild gründlichen Wandels, um welche Probleme es sich auch handeln mag. Wir behandeln nach alledem zunächst die Literatur zur Grundlegung und Geschichte der Mission, sodann die zu einzelnen Problemen der Mission.

1) Vgl. meinen Aufsatz „Mission als eschatologisches Geschehen (in: Theologie und Liturgie. Herausgegeben von Liemar Hennig. Johannes Stauda-Verlag. Kassel. 1952 S. 181 ff.).

I.

Die Besinnung auf die Grundlage der Missionswissenschaft ist nicht deu
sches Reservat. Der Wandel in der Grundlegung wird vielmehr am deu
lichsten in zwei Schweizer Veröffentlichungen spürbar und ist nicht dur
irgendwelche äußeren Ereignisse, sondern durch die seit Gustav Warne
veränderte Situation der Theologie bedingt, die allmählich auch in der Mi
sionswissenschaft sich geltend macht. In beiden Fällen handelt es sich d
rum denn auch um eine Auseinandersetzung mit Gustav Warneck. Har
Schärer geht in seiner Studie „Die Begründung der Mission in der kath
lischen und der evangelischen Missionswissenschaft" von der Beobachtur
aus, daß Josef Schmidlin in seiner „Katholischen Missionslehre im Grun
riß" sich eng an die „Evangelische Missionslehre" Gustav Warnecks an
lehnt, mit dem er andererseits Schlunk, Richter, Schomerus, Frick, Kna
und vor allem Gutmann in grundsätzlicher Übereinstimmung sieht. D
innere Verwandtschaft zwischen dieser „evangelischen" und der katholisch
Missionswissenschaft findet er mit Recht darin, daß auf beiden Seiten ei
doppelte Begründung der Mission gegeben wird, sowohl von der Offenbarun
Gottes wie vom Menschen her, bei dem mit religiöser Anlage bzw. eine
Rest seiner Gottebenbildlichkeit gerechnet wird. Infolgedessen sind „An
knüpfung" auf der einen, „Akkommodation" auf der anderen Seite selbs
verständlich und grundsätzlich dasselbe. Nach reformatorischer Theolog
hat evangelische Missionswissenschaft allein von der Offenbarung Gottes i
Jesus Christus auszugehen und wird Anknüpfung durch keine menschlich
Veranlagung oder Voraussetzung möglich, sondern allein durch den He
ligen Geist gewirkt. „Wird der Weg der doppelten Begründung konsequen
zu Ende gegangen . . . dann endet er sehr rasch in der thomistischen The
logie oder im religionsgeschichtlichen Relativismus . . . oder beim völkisch
religiösen Mythus". Jede „Sowohl-als auch-Theologie und -haltung ist fü
die christliche Kirche, Theologie und Mission noch nie eine Brücke gewesen
auf der sie leichter und rascher in das gegenübergestellte Lager gelangt wär
sie hat sich immer als ein Weg erwiesen, auf dem der Gegner seine erfol
reiche Invasion vollzogen hat" (S. 37). Überdies ist nach Schärer jede hei
nische Religion als ein in sich geschlossenes Ganze anzusehen, in dem all
auf das eigene Zentrum bezogen ist und nicht dies oder jenes Element üb
sie hinausweist, so daß für das Evangelium als seine Erfüllung doch ein
Anknüpfungsmöglichkeit gegeben wäre. Grundsätzlich ist es die gleich
Kritik, die Johannes Dürr an Warneck übt, auch wenn es der Kirche
begriff ist, der im Mittelpunkt seiner Dissertation „Sendende und werdend
Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks" steht. Auch hier stel
sich heraus, daß bei Warneck das Wirken des Heiligen Geistes als das En

scheidende nicht zur Geltung kommt, und das hängt auch hier wiederum damit zusammen, daß jenes Miteinander von Gottes Offenbarung und menschlichem Vermögen, wie es Schärer an Warnecks Missionsbegründung aufwies, sein gesamtes Denken prägt. So kann Dürr die „überraschende Verbindung des Warneckschen Biblizismus mit einem erstaunlich kräftigen Rationalismus" (S. 45) feststellen, wie auch die unbedenkliche Bejahung des parallelen Verlaufes der „Siegesgeschichte des Christentums" mit der „Siegesgeschichte der abendländischen Machtpolitik" (S. 14). Es wird, wenn „das spezifisch Christliche zum Naturgegebenen wie die Krone zur Wurzel" (S. 44) sich verhält, deutlich, daß in Mission und Kirche der Gesichtspunkt der Erziehung über den der Verkündigung triumphiert, und ist weiter nicht mehr einzusehen, daß ein wesentlicher oder nennenswerter Gegensatz zwischen Warneck und Ernst Buß bestehen sollte, obwohl der eine dem Pietismus nahestand, der andere zum liberalen Protestantismus zählte. Doch wird diese Kritik von Dürr so vollzogen, daß zugleich die gewaltige positive Leistung Warnecks ihre Würdigung erfährt.

Dürr hat vor allem zwei Schwächen der Warneckschen Missionslehre herausgestellt, einmal das völlige Zurücktreten der dogmatischen Besinnung als Folge biblizistischer Haltung, zum anderen das starke Zurücktreten des eschatologischen Momentes oder Charakters der Mission infolge des starken pädagogischen Momentes. Die erste Schwäche hat sehr stark nachgewirkt. Das zeigt sich in der geringen Neigung der Missionswissenschaft, die Ergebnisse wissenschaftlicher Exegese zu beachten oder sich anzueignen, die freilich zur Preisgabe biblizistischer Tradition, aber auch zu dogmatischer Besinnung nötigen würden. Es sollten deshalb von der Missionswissenschaft beachtet werden nicht nur etwa Karl Barths „Auslegung von Matthäus 28, 16–20" oder Werner Bieders „Grund und Kraft der Mission nach dem 1. Petrusbrief", sondern auch Otto Michels Aufsatz „Der Abschluß des Matthäusevangeliums", Ernst Lohmeyers Studie „Mir ist gegeben alle Gewalt!" und Philipp Vielhauers Ausführungen „Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte", ganz abgesehen von der Frage der Entmythologisierung, mit deren einfacher Verneinung man ihrer enormen missionswissenschaftlichen Bedeutung nicht gerecht wird. Überwunden ist dagegen die zweite Schwäche der Warneckschen Position. Nachdem auf der Weltmissionskonferenz von Tambaram 1938 die deutsche Delegation eine eigene Erklärung eingebracht hatte, in der sie von dem Bekenntnis zur Wiederkunft Christi ausging, ist das eschatologische Thema immer wieder behandelt worden[1]). Walter Freytag hat jener Erklärung in seinem Aufsatz „Mission im Blick aufs Ende" eine konkrete Interpretation gegeben und vor allem gezeigt, so-

1) Vgl. z. B. G. Gustav Ståhlins obengenannte Aufsätze.

wohl, daß die Mission „eine entscheidende Begründung vom Blick aufs Ende her" empfängt, wie auch, daß die Botschaft vom Ende „ein wesentlicher Zug missionarischer Verkündigung" ist, daß es „echte Missionspredigt nicht gibt ohne eschatologische Grundhaltung". Für das erstere liefern gründliche Nachweise die verschiedenen Untersuchungen Otto Michels, für das letztere ein konkretes Beispiel Georg Vicedoms Aufsatz „Vergeltung und Gericht. Aus der Praxis der Verkündigung in Neuguinea", der zeigt, daß „das Verdienst Christi, Gottes Gerechtigkeit und Gnade nur dort in ihrer vollen Tiefe verstanden wurden, wo man die Wiederkunft Christi und damit auch das Gericht ganz ernst nahm" (S. 113). Die jüngste Frucht dieser Besinnung ist Gerhard Rosenkranz' Studie „Weltmission und Weltende", die mehr behandelt, als der Titel sagt und der knappe Raum verträgt, nämlich erstens (religionsphänomenologisch) „Endzeiterwartung als religionsgeschichtliche Erscheinung", zweitens (theologisch) „Eschatologie und Mission in theologischer Schau" und schließlich (missionsgeschichtlich) „Weltmission und Weltende im Ablauf der Geschichte" (nebenbei: was ist das für eine Missionsgeschichte, die nicht theologisch ist?). Das Wichtigste steht im Vorwort, daß es nämlich „weder um eine ‚verwirklichte' (‚realized') noch um eine ‚endgeschichtliche', sondern um existentielle Eschatologie", um „keine biblizistische, aber biblische Eschatologie, gewonnen und bewährt im Feuer historisch-kritischer Erforschung des Neuen Testaments" (S. 6) geht, im Anschluß an Paul Althaus. Fragwürdig ist die Behauptung, daß „Luthers . . . ins Individuelle gewandelte Eschatologie das Aufkommen einer evangelischen Mission" (S. 43) verhindert habe. Mit der Eschatologie aufs engste verbunden wird die Mission auch in Georg Vicedoms gedankenreichem Heft „Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission" gesehen, in dem die Mission verstanden wird nicht als „etwas, was zur Gottestat hinzukommt, sondern ein sich Unterstellen unter Gottes Tun" (S. 13) und damit auch nicht als Sonderwerk oder absonderliches Werk der Kirche, sondern als „Teilgebiet der umfassenden Sendung der Kirche an alle Verlorenen" (S. 14) und darum auch eben nicht begründet auf den Missionsbefehl, sondern auf Gottes rechtfertigendes Tun. Beachtlicher und weit klarer ist desselben Verfassers Arbeit über „Gesetz und Evangelium in der missionarischen Verkündigung". Es ist nicht so, daß, wie der Verfasser meint, nur die praktische Seite des Problems behandelt würde; die dogmatische kommt nicht zu kurz, gerade wenn vielleicht auch zum Verständnis des Gesetzes (und Evangeliums) Fragen zu stellen sind.

In Stichworten bietet Grundlegendes zur Mission das von der sächsischen Missionskonferenz herausgegebene *Jahrbuch „Die Sache Gottes"*, in dem die Thesenform der grundsätzlichen Beiträge (das Herz der Sache Gottes, Hände der Sache Gottes, der Wille zur Sache Gottes) von der im Osten gebotenen

Konzentration auf das Wesentliche Zeugnis gibt. Olav Guttorm Myklebust's Broschüre „An international Institute of scientific missionary research" ist nicht nur wegen des darin entwickelten Programms eines internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschung beachtlich, sondern mehr noch wegen der Motivierung, daß nämlich solche Forschung für die Weltmission dasselbe bedeute wie die Theologie für die Kirche und daß sie eben deshalb zwar wohl der Praxis dienen, aber nicht von praktischen Gesichtspunkten bestimmt sein solle und um wirklich wissenschaftliches Niveau zu ringen habe.

Unter den missionsgeschichtlichen Arbeiten sollen die Aufsatzreihen von Hanns Lilje („Morgenstunden der Mission") und von Otto Dibelius („Die Epochen der Kirchengeschichte und die Mission") nicht unerwähnt bleiben, weil sich in diesen Überblicken Anregungen für die Forschung finden, die zu beherzigen sind. Wenn Lilje die Eigenständigkeit des missionarischen Willens betont („ein Eigengewächs, nicht einfach der Reflex weltpolitischer oder kulturpolitischer Gedanken" S. 166), so dürfte das nur von der missionarischen Verpflichtung, nicht aber in jedem Fall vom missionarischen Willen gelten. Dibelius bringt die für die Geschichtsdarstellung wie für die Zukunft der Mission gleich wichtige Erkenntnis zur Geltung, daß es das Evangelium selbst ist, „das missioniert und sich dabei der Menschen bedient, in erster Linie der schlichten und unbekannten. Die großen missionarischen Persönlichkeiten (wir können hinzufügen, auch die durch sie ins Leben gerufenen Missionsgesellschaften mit ihren ausgebildeten Missionaren) sind ein Geschenk Gottes, ein donum superadditum . . . aber das Evangelium geht auch ohne sie seinen Weg" (S. 38). An umfassenden deutschen Darstellungen der evangelischen bzw. christlichen Missionsgeschichte liegen vor: Erich Schick, Vorboten und Bahnbrecher; Wilhelm Öhler, Geschichte der deutschen evangelischen Mission I (Band II war mir nicht zugänglich) und Martin Schlunk, Die Weltmission der Kirche Christi; ein Gang durch 19 Jahrhunderte. Schicks Buch ist durch zweierlei charakterisiert. Einmal zeigt der Titel in Verbindung mit dem Untertitel „Grundzüge der evangelischen Missionsgeschichte bis zu den Anfängen der Baseler Mission" an, daß für Schick das Missionsleben des 19. Jahrhunderts der Gipfel ist, zu dem eine Reihe „Vorboten und Bahnbrecher" in den vorangehenden Jahrhunderten den Weg gebahnt haben, und damit Norm und zwar so, daß eine wirklich geschichtliche Würdigung anderer Gestalten und Zeiten, insbesondere der Reformatoren, verhindert wird. Damit steht das andere im Zusammenhang, daß es Schick weniger auf den exakten Nachweis historischer Zusammenhänge als auf das Aufspüren oder Konstruieren einer „Geistesgeschichte", nämlich des „verborgenen Wirkens des Geistes Gottes" ankommt. Infolgedessen werden, weil der Ton einseitig auf der „speziellen

Missionsberufung", der individuellen Berufungserfahrung liegt, die Frage um Amt und Beruf nicht völlig ernst genommen, die bei den Gegnern de „Vorboten und Bahnbrecher" eine erhebliche Rolle spielten. Wilhelm Öhle behandelt „Frühzeit und Blüte der deutschen evangelischen Mission 170 bis 1885" für weitere Kreise, ohne ins Anekdotenhafte zu verfallen. Ob wohl schon der Untertitel verrät, daß dem Verfasser die Mission ein Kin des Pietismus ist, schließt die Darstellung doch die Reformation als di Brunnenstube der deutschen evangelischen Mission mit ein. Wir erhalten s eine willkommene Gesamtdarstellung der deutschen evangelischen Missio die trotz grundsätzlich pietistischer Sicht für dem Pietismus fremde Tat sachen, Fragen und Entwicklungen zumeist das gebührende Verständnis au bringt. Eine Einseitigkeit liegt darin, daß die Mission als „Sendungsver anstaltung" von der von der Behandlung ausgeschlossenen „Ausbreitung unterschieden wird, und man wird auch nicht den Pietismus einfach al „Erfüllung" der Reformation bezeichnen können. Einige kleine sachlich Unrichtigkeiten sind angesichts der verarbeiteten Stoffülle wohl unvermeid lich und sollen nicht notiert werden. Martin Schlunks in neuer Auflage er schienenes Buch erhebt von vornherein nicht den Anspruch auf Wissen schaftlichkeit. Aber es läßt leider auch in seinem Tenor wie namentlich i seinem letzten Kapitel „Die Weltmission in der Weltgeschichte. Ergebniss und Aufgaben" nichts von dem Wandel spüren, den namentlich das deut sche theologische und missionarische Denken seit der ersten Auflage geschenk bekommen hat. Doch bleibt das Unternehmen eines solchen Ganges durch 19 Jahrhunderte als solches erfreulich und ist auch in seinem gegenwärtige Ergebnis um der in den Text hineingenommenen Quellenstücke willen nütz lich.

Die gründlichsten missionshistorischen Arbeiten haben nichtdeutsche For scher geliefert. Zwar kann Kenneth Scott Latourette's siebenbändige inzwischen berühmt gewordene „History of Expansion of Christianity" (1937–1945) hier nur genannt werden. Sie gebührend zu würdigen ist nu in einem besonderen Beitrag außerhalb dieser Gesamtübersicht möglich. E darf einstweilen verwiesen werden auf Ernst Benz' Aufsatz „Weltgeschichte Kirchengeschichte und Missionsgeschichte" und muß hier mit der Feststel lung sein Bewenden haben, daß Kirchengeschichte und Missionsgeschicht bei L. eine solche enge Verbindung miteinander eingegangen sind, daß si ihrem innersten Wesen nach identisch sind und infolgedessen vor allem Mis sionsgeschichte nicht auf die Geschichte der „Sendungsveranstaltungen" be schränkt ist, und mit der Frage, ob denn legitim die Geschichte der Aus breitung des Christentums als ein Siegeszug dargestellt werden kann, wen der Sieg des Herrn der Kirche am Kreuz, im Unterliegen geschah. Übe „Karl Gützlaff als Missionar in China" hat der schwedische Forscher Her

MANN SCHLYTER eine gründliche Monographie vorgelegt, in der die Fülle des schwer zugänglichen und aus aller Welt gesammelten Materials zu einem geschlossenen und eindrucksvollen Gesamtbild gestaltet worden ist. Die Stoff- und Geschehensfülle wird dadurch zwanglos gebändigt, daß Gützlaff als der ausgesprochene Vertreter des Typus „Einmanns- oder Freimission" im klar herausgestellten Unterschied zur Gesellschaftsmission und Kirchenmission dargestellt wird. Wir bekommen auf diese Weise nicht nur ein zur Bewunderung nötigendes Bild der Persönlichkeit Gützlaffs, dessen aus der Romantik kommende Neigung zum Enthusiasmus und Vorliebe für das Phantasievolle, Abenteuerliche und Übertriebene seine missionarische Aktion bestimmte, sondern eben damit auch eine vorzügliche Charakteristik der Einmanns-Mission, in der „Selbstwahl an die Stelle der Sendung" tritt, in der es an Verständnis für Gemeinde- und Kirchengründung mangelt und auf Schnellevangelisation ankommt, d. h. auf möglichst schnelle „Bekanntmachung des Evangeliums" über möglichst weite Gebiete hin und d. h. praktisch neben der Verkündigung vor allem auf Büchermission einschließlich ihrer Voraussetzungen, der Bibelübersetzung und der Herstellung von Traktaten. Daneben freilich sucht er auch durch den Nachweis der kulturellen Überlegenheit der Europäer dem Evangelium einen Weg zu bahnen und weist damit zurück auf das von ihm studierte Beispiel der Jesuitenmission, an deren größten Vertreter Franz Xavier seine Person erinnert. Wenn er mit seiner positiven Wertung der europäischen Kultur im Zusammenhang mit der Mission – die nicht nur den Jesuiten und dem Kulturprotestantismus eigen war – einer nun vergangenen Epoche angehört, ist er mit seinem Grundsatz, daß die Chinesen selbst die Verantwortung für die Missionsarbeit in China tragen und sie als die ihrige betrachten sollten, zukunftweisend geworden. Zwar ist er selbst in ihrer Durchführung gescheitert; die tragische Geschichte des „Chinesischen Vereins", dem er die Durchführung zugedacht hatte, zeigt die Gründe des Scheiterns. Aber Gützlaffs Idee wurde wieder aufgenommen von Hudson Taylor und seiner ausgedehnten China-Inland-Mission und ist Allgemeingut der evangelischen Mission geworden. Über der klaren Darstellung all dieses verwickelten Geschehens sollten auch die Probleme nicht übersehen werden, die am Rande erörtert werden, wie das von Mission und Handel oder Mission und Politik.

Eine ebenso sorgfältige historische Untersuchung ist das Werk von HANS CNATTINGIUS: Bishops and Societies. A Study of Anglican Colonial and Missionary Expansion 1698–1850. Es handelt sich um das Problem Kirche und Mission in einer bestimmten, nämlich anglikanischen Gestalt und in einem bestimmten Zeitraum, nämlich den anderthalb Jahrhunderten von 1698–1850, die in vier Perioden eingeteilt werden: I. das 18. Jahrhundert; II. von c. 1800 bis zum Beginn der zwanziger Jahre; III. vom Beginn der zwan-

ziger Jahre bis c. 1840; IV. die vierziger Jahre. Daß die gesamte Darstellung dieser chronologischen Einteilung folgt, mag die Übersichtlichkeit ein wenig beeinträchtigt haben, obschon den Zeitabschnitten jeweils bestimmte Gestalten und Lösungen des Problems „Bischöfe und Gesellschaften" entsprechen. Die Gesellschaften, um die es hier geht, sind wie die Bischöfe anglikanische, aber klar gezeichneter verschiedener Prägung: Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK), Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG) und Church Missionary Society (CMS). Das Verhältnis einer jeden von ihnen zur offiziellen Kirche ist entscheidend in ihrem Verständnis des Bischofsamtes begründet und hängt davon ab, ob das Bischofsamt als zum esse oder zum bene esse der Kirche gehörend angesehen wird. Beide Anschauungen werden nach ihren historischen Ursprüngen und Zusammenhängen und in ihren Variationen klar herausgearbeitet. Von der jeweils herrschenden Auffassung des Bischofsamtes aber hängt die Behandlung ab, die die vielen lutherischen Missionare deutscher Herkunft erfahren, die sowohl in den Reihen der SPCK wie auch der CMS arbeiteten. Wenn sie zunächst völlig außerhalb der Jurisdiktion anglikanischer Bischöfe gelassen und weder anglikanische Weihe noch der Gebrauch anglikanischer Liturgie von ihnen verlangt worden war, so wurde im Zuge der c. 1820 einsetzenden Anglikanisierung diese Forderung nach und nach an sie gestellt, wenn auch zunächst noch nicht an die, die in einem nicht zu einer bischöflichen Diözese gehörendem Gebiet arbeiteten. Solange sie ohne solche Verpflichtungen zugelassen wurden, war lutherische Ordination als gültig, wenn auch hier und da als weniger wert anerkannt, und das wiederum war nur möglich, soweit das Bischofsamt nicht als zum esse, sondern nur zum bene esse der Kirche notwendig betrachtet wurde. Das Problem „Bischöfe und Missionsgesellschaften" war aber nicht nur ein anglikanisches, sondern zugleich ein englisches, insofern als die Mission in weitem Umfange im weltumspannenden englischen Kolonialreich geschah, als ferner die Gesellschaften, mit Ausnahme der CMS, fast mehr oder gar primär den geistlichen Dienst an den in aller Welt weilenden Engländern im Auge hatten als die eigentliche Heidenmission und die anglikanische Kirche in den Kolonialgebieten denselben Anspruch auf staatskirchliche Geltung erhob wie im Mutterland, weshalb die Studie denn auch den Untertitel trägt „A study of Anglican Colonial and Missionary Expansion". Durch dies Miteinander von missionarischer und kolonialer Expansion einerseits und das Ineinander von Staat und Kirche andererseits wurde das Verhältnis von Gesellschaften und Bischöfen selbst in der am strengsten anglikanischen SPG problemreich, vielmehr noch in der ihrem Ursprung nach evangelikalen CMS, in der persönliche Frömmigkeit zunächst höher gestellt wurde als das bischöfliche Amt und darum die Laien ihre Rechte gegenüber dem Klerus geltend machten.

Als besonders gelungen muß die Zeichnung der Gestalten der großen Bischöfe angesehen werden, eines Middleton, Heber oder Wilson von Kalkutta oder die des CMS-Sekretärs Henry Venn und ihrer theologischen Anschauungen. Die historische Untersuchung ist zugleich ein Beitrag zur Konfessionskunde und Anregung zum konfessionellen Gespräch. Hatte bei der Gründung der SPG und der SPCK das Vorbild der römisch-katholischen Mission, namentlich der Congregatio de propaganda fide Pate gestanden, so wußte man sich andererseits den Lutheranern so nahe, daß man sich ihrer Mitarbeit lange Zeit unbedenklich bedienen konnte, während man gleichzeitig mit den Dissenters jede Gemeinschaft ablehnte und die CMS von einem reformierten Missionar, der in ihre Dienste treten wollte, verlangte, daß er sich lutherischer Reordination unterziehe. Die historische Untersuchung ist aber schließlich auch eine entscheidende Förderung des Studiums und Verständnisses ganz aktueller Missionsprobleme, indem sie nämlich einmal einen Beitrag liefert zu der Frage, die seit der Reformation dem Protestantismus gestellt war, der nach dem Träger der Mission, der im Mittelalter das Institut des Mönchtums gewesen war und im Protestantismus sich schließlich in den Missionsgesellschaften anbot, für die wiederum das rechte Verhältnis zur Kirche zu suchen war, und indem sie zum anderen – unausgesprochen – einen Beitrag liefert zum Verständnis der Frage der geplanten oder verwirklichten Union von jungen Kirchen, soweit die anglikanische Kirche an ihnen beteiligt ist. In diesen Zusammenhang gehört Ernst Benz' Aufsatz „Pietist and Puritan Sources of early protestant World Missions", der ein neues Bild der tiefen und engen Beziehungen zwischen deutschem Pietismus und amerikanischem Puritanismus andeutet, deren weitere Erforschung noch aussteht. Der Aufsatz selbst behandelt Briefwechsel und Gedankenaustausch zwischen A. H. Francke und dem Führer des amerikanischen Puritanismus Cotton Mather über Bedeutung und Aufgabe protestantischer Mission, einen Austausch, bei dem dritter Partner die SPCK ist, deren Sekretäre die Dänisch-Hallische Mission in Ostindien als Teil der universalen missionarischen Arbeit in aller Welt sehen, und vierter die Missionare selber. Besonders beachtlich ist der Brief Mathers an die Hallischen Missionare vom 31. Dezember 1718, der ein Programm seiner Missionsauffassung enthält. Sie ist durch die Erwartung des nahe bevorstehenden Zeitalters des Heiligen Geistes bestimmt, dessen Nähe durch Arndts, Speners und Franckes Auftreten angekündigt scheint. In dieser Situation sieht M. den wahren Gläubigen der Kirche zwei Aufgaben gestellt: 1. die Kirche aus ihrer Zersplitterung in viele Sekten und Denominationen zu der einzig wahren universalen Kirche zu sammeln und 2. das Evangelium auch unter den Heiden zu verbreiten. In dieser Aufgabe sieht er den nordamerikanischen Puritanern eine besondere Rolle zugewiesen. Als nämlich durch die

Apostel die ganze Welt mit dem Evangelium erfüllt wurde, hatte der Teufel einen Teil der Menschheit in Amerika verborgen, damit er nicht vom Evangelium erreicht und sein Reich nicht vollends zerstört werde. Die Puritaner haben die Aufgabe, jetzt den Teufel aus seinem letzten Reservat hinauszuwerfen. Mission und Ökumene sind hier also miteinander verbunden durch eine intensive End- bzw. Geisteserwartung, in der ja Distanz bis Indifferenz gegenüber den Konfessionskirchen beschlossen ist. Daß A. H. Francke diesem spiritualistischen Enthusiasmus nahegestanden habe, muß erst noch erwiesen werden.

In eine ganz andere Zeit der Missionsgeschichte führt Helge Ljungbergs Werk „Die nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit". Das Werk ist zwar eine gewissenhafte historische Untersuchung über einen längst abgeschlossenen Vorgang, ist aber von außerordentlichem Wert zum Verständnis für Vorgänge auf den Feldern der neuzeitlichen Mission. In sorgfältiger Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung und gewissenhafter Verwendung der Quellen weist L. zunächst nach, daß die Missionsmethode der Missionare im wesentlichen rein geistiger Art war, nämlich Verkündigung durch das Wort und Beispiel des sittlichen Lebens, daß, wenn nicht die Predigt den Grund gelegt hatte, Machterweisungen, die teils die Ohnmacht der heidnischen Götter, teils die Allmacht des christlichen Gottes zeigen sollten, nur geringe Beweiskraft hatten. Die Predigt war, so zeigt L., nicht in nennenswertem Umfang polemisch, sondern bemüht, die Hauptgedanken des christlichen Glaubens positiv zu bieten. Nicht nur für das Verständnis der Germanenbekehrung, sondern aller „Massenbewegungen" verdient L.s Forderung Beachtung, die Motive des Übertritts nach dem Maßstab der heidnischen Religion zu beurteilen und nicht einen christlichen Maßstab anzulegen, wo christliche Motive noch garnicht sein können. Es ist richtig, daß der Heide zunächst als Heide auf den Missionsappell reagiert und an das Christentum zunächst mit der Frage nach den äußeren Vorteilen, die es bietet, herantritt, oder nach überlegener Macht über die Mächte, von denen man sich bisher das Leben garantiert und gefördert glaubte, und daß dementsprechend Christus wohl als der Überwinder des Teufels angenommen wird, dagegen die Lehre von Sünde und Gnade zunächst fast völlig zurücktritt. Es dürfte schließlich auch das allgemeinere Gültigkeit haben, was L. in der Germanenmission gefunden hat, daß nämlich „die höhere Religion durch die christliche Religion ersetzt wurde (und zwar ohne jeden Synkretismus), während die niedere Religion . . . unverändert blieb und die Magie eine ‚christliche' Form mit einem unveränderten nichtreligiösen Inhalt annahm" (S. 323).

Ein wichtiges und schönes Quellenstück aus einem nur wenig beachteten Gebiet der Missionsgeschichte ist uns zugänglich gemacht in den „Wechsel-

reden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524", die aus dem Nachlaß Walter Lehmanns mit dessen weit mehr als den Inhalt betreffender Einleitung und deutschen Übersetzung in spanischem und mexikanischem Text von Gerdt Kutscher unter dem Titel „Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft" herausgegeben wurde. Es handelt sich um die Glaubensgespräche, die im Jahre 1524 die zwölf von Papst Hadrian VI. nach Mexiko entsandten Minoriten mit indianischen Vornehmen und Priestern geführt haben, und die von Bernardino de Sahagun 40 Jahre später in spanischer und mexikanischer Sprache mit Unterstützung von vier mexikanischen Gehilfen auf Grund spanisch geschriebener Memoiren der Gesprächsteilnehmer niedergeschrieben wurden. Ihre Drucklegung wurde vermutlich durch die Inquisition verhindert, weil ihr die Erinnerung an heidnische Zeit und Sitten gefährlich schien, die Gespräche gingen verloren, und erst vor rund 20 Jahren wurde ein Bruchstück im Geheimarchiv des Vatikans wieder aufgefunden, das von den ursprünglich 51 Kapiteln 13 Kapitel vollständig und das 14. zum Teil umfaßt. Sie geben ein lebendiges Bild der missionarischen Verkündigung und Haltung jener zwölf Minoriten. Auf der einen Seite wird exklusiv christliche, d. h. katholische Wahrheit verkündigt: die Götter der Heiden werden schwarz gemalt; sie sind nicht Götter, sondern Teufel, boshaft, ekelhaft. Sie sind in der Dogmatik vorgesehen: sie sind die von Michael und seinen guten Engeln besiegten, unter Führung Luzifers stehenden bösen Engel, die sich nach ihrem Sturz aus dem Himmel an den Ort ewiger Nacht in Teufel verwandelt haben und sich fälschlich als Götter ausgeben, die auch die Mexikaner verehren. Es wird ihnen weiter verkündigt, daß sie wegen ihres Götzendienstes unter dem Zorne Gottes stehen und die Unterwerfung durch die Spanier als Strafe empfangen haben, wie sie auch, wenn sie sich dem Gotteswort verschließen, Gott völlig vernichten wird. Aber das alles wird nun nicht verletzend vorgebracht, sondern wirklich werbend. Es wird aus der Schuld der Eroberer kein Hehl gemacht. Die Boten kommen und beginnen demütig: „Schauet uns nicht als etwas Höheres an! Denn wir sind auch bloß euresgleichen, auch nur Untertanen, auch wir sind Menschen wie ihr, keineswegs sind wir Götter" (S. 74). Auch der Papst, der sie gesandt hat, ist „ein Mensch, ein Mann, so wie wir es sind" (S. 78), wenn auch das irdische Abbild Gottes. „Und nichts anderes ist die Angelegenheit, weswegen wir gekommen sind, . . . nur allein wegen Mitleids mit euch, um eurer Rettung willen" (S. 77)). Wenn sie Gott den Schöpfer den Götzen gegenüberstellen, heißt's von vornherein: „Sein erlauchter Name ist Jesus Christus" (S. 90), bei dem kein Spott, keine Lüge, kein Haß ist, sondern der für uns gestorben ist, der in sein himmlisches Reich einlädt, das „heißt heilige katholische Kirche" (S. 91). Demütig ist die Antwort der angeredeten Könige, die die

Priester hinzuziehen. Sie bringen ergreifend ihre Bestürzung über das zum Ausdruck, was ihnen über ihre Götter gesagt ist. Sie erinnern sich aber auch der ungeheueren Verluste, die sie erlitten haben, und wollen nun nicht auch noch ihre Götter preisgeben. „Möget ihr mit uns machen, was ihr wollt. Das ist alles, was wir erwidern" (S. 107).

Eine gründliche wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Leipziger Mission hat zu ihrem hundertjährigen Jubiläum Paul Fleisch unter dem Titel „Hundert Jahre lutherischer Mission" geliefert. Der Titel deutet das Ziel an, das der Leipziger Mission ihr großer Direktor Karl Graul einsetzte, Mission der lutherischen Kirche aller Lande zu sein. Wenn dieses Ziel auch nicht verwirklicht wurde, so hat die Leipziger Mission doch stets ökumenische Art gehabt, so daß sie schließlich zum Zusammenschluß des Weltluthertums entscheidenden Anstoß gab. Der Titel zeigt zugleich an, daß Grauls Gedanken tatsächlich stark bestimmend geworden sind, trotz aller Korrekturen, die seine Nachfolger und die geschichtliche Wirklichkeit an ihnen vorgenommen haben, bis in diese Geschichtsdarstellung selbst hinein, die sich weit von der Art unterscheidet, wie sonst die Geschichte einer Missionsgesellschaft geschrieben zu werden pflegt. Wie Graul für die Berichte der Missionare und die Berichterstattung des evangelisch-lutherischen Missionsblattes selbst auf Kosten der Popularität und Erbaulichkeit die nüchterne Wahrhaftigkeit forderte, die die Wirklichkeit wiedergibt, auch wenn sie nicht erhebend ist, so ist auch in Fleisch' Werk ungeschminkt von beschämender menschlicher Schwäche zu lesen, ohne daß die Macht des Evangeliums dadurch verdunkelt würde. Fleisch meint die Eigenart lutherischer oder dieser lutherischen Missionsarbeit in zweierlei sehen zu können. Auf der einen Seite wird sie äußerst zurückhaltend gegenüber aller Missionsarbeit, die über die Verkündigung des Wortes im engsten Sinn, über Predigt und Seelsorge hinausgeht, also gegen soziale Tätigkeit und ärztliche Mission, auch in der Schultätigkeit, und hat in der Sorge, nicht statt Evangelium Kultur zu bringen, vielleicht manch wichtige Aufgabe versäumt; sie hat aber auch die Reinheit des Auftrages gegenüber nationaler und kolonialer Verfälschung vor Beginn und in der Durchführung ihrer afrikanischen Arbeit gehütet. Auf der anderen Seite steht dieser Enge eine Weite gegenüber, die nichtlutherischen Missionen in diesem Maße nicht eigen ist, da wo es sich um das fremde Volkstum handelt, in das das Evangelium hineingesenkt werden soll: für Indien sei an die so stürmisch verhandelte Kastenfrage, für Afrika an Gutmanns bekannte Haltung erinnert. Damit hängt das von Graul schon gesteckte Ziel der Bildung von Volkskirchen zusammen. Indes kann hier der von Fleisch selbst nahegelegten, aber nicht direkt gestellten Frage nicht ausgewichen werden, ob nicht bisweilen in Theorie und Praxis Luthertum und Romantik verwechselt wurden. Dies Luthertum wird

in Bewegung gehalten einerseits von der Breslauer Freikirche als etwa dem rechten und andererseits von den Schweden als etwa dem linken Flügel, und es kamen in der Auseinandersetzung mit ihnen Übergänge vor zu den Missouriern auf der einen und den Anglikanern auf der anderen Seite. Die Probleme, die in der Geschichte der Leipziger Mission auftauchen, sind die, die noch immer die Mission beschäftigen, die Fragen nach Evangelium und Volkstum, nach Konfession und Union, die Schulfrage und anderes. Mein eigenes Buch über „Johannes Evangelista Goßner, Glaube und Gemeinde" zu würdigen steht mir nicht an; es sei nur darauf hingewiesen, daß es neben der Darstellung von Goßners Glauben vor allem die Geschichte seiner Missionsarbeit und das Werden der evangelisch-lutherischen Goßnerkirche in Chota Nagpur und Assam mit all seinen Problemen zum Gegenstand hat. Wertvolles Material zu einer noch ausstehenden, jedenfalls noch nicht gedruckten Geschichte der norddeutschen Missionsgesellschaft bieten die von A. W. Schreiber zur Hundertjahrfeier 1936 gesammelten „Bausteine zur Geschichte der norddeutschen Missionsgesellschaft". Beachtlich ist, wenn auch für weitere Kreise bestimmt, die zur Hundertjahrfeier der Hermannsburger Mission von ihren Missionaren in Südafrika verfaßte und von Wilhelm Wickert herausgegebene Denkschrift „Und die Vögel des Himmels wohnen unter seinen Zweigen". Sie machen in aller Verschiedenheit ihrer Art und ihres Inhaltes zweierlei deutlich. Einmal tritt klar heraus, wie stark das von Louis Harms stammende Erbe, die Verbindung „von pietistischer Frömmigkeit und orthodoxer lutherischer Glaubenslehre" diese Mission und ihre hundertjährige Geschichte bestimmt, ohne daß von reaktionärer oder restaurativer Haltung zu sprechen wäre, die schon durch die offene Selbstkritik verhindert wird. Zum anderen werden in den schlichten und nüchternen Berichten die Probleme deutlich, die auf dem südafrikanischen Missionsfeld gestellt sind. Ähnliches gilt von Dietrich Wassmanns Büchlein „Der Druchbruch des Evangeliums im Gallaland. Ereignisse und Erlebnisse nach dem italienisch-abessinischen Kriege 1936–1941". Obschon das Geschehen auf diesem Missionsfeld ans Wunderbare grenzt, bleibt der Bericht nüchtern, sachlich und wirkt doch packend. Besonders wichtig erscheint das Kapitel „Die Eingeborenen im Unterricht", das zum Nachdenken über Bibel und Verkündigung, Bibel und Katechismus Anlaß gibt, nebenbei auch treffliches katechetisches Material bietet. Von allen anderen populären Geschichten und Berichten von Missionsgesellschaften und -feldern soll hier nur das aus dem Schwedischen übersetzte äußerlich unscheinbare, inhaltlich schwerwiegende Heftchen „Bilder aus Buhaja" von Bengt Sundkler genannt werden. Es ist nämlich von grundsätzlicher Bedeutung, wenn S. nach seiner Darstellung der Missionsgeschichte von Buhaja, des Werdens einer Gemeinde, von Führergestalten und Predigern und der Jugendbewe-

gung in dem Kapitel „Das pietistische Erbe" die Unterscheidung zwischen „Übergang" und „Bekehrung" durchführt und die Notwendigkeit einer Reformation nicht nur der Herzen, sondern auch der Gedanken herausstellt.

Erwähnt werden sollen auch einige eindeutig populäre Bücher, die aber irgendwie Personen oder die Sache der Mission in besonderer Weise beleuchten. Gerhard Jasper will in „Gleicher Schlag der Herzen" etwas „Vom weltweiten Dienst Friedrich von Bodelschwingh (Sohn)" deutlich machen. Es wäre denkbar, daß die Fülle prächtiger Bodelschwingh-Zitate ohne verbindenden Text als Quellensammlung noch eindrücklicher wäre. Wie ein Abenteurerroman liest sich die von Paul Schütz für die Herausgabe bearbeitete Selbstbiographie Jakob Künzlers „Köbi. Der Lückenbüßer im Dienste des Lebens", obwohl es sich um nichts anderes handelt als ein Leben des Dienstes vor allem an den Armeniern. Die „Begegnungen mit Christen aus dem fernen Osten", die Paul Gerhardt Möller in seinem Buch „Als er mich holte" in meisterhafter Schlichtheit erzählt, geben einen tiefen Eindruck von der Wirklichkeit der Mission und jungen Kirche. Das leistet auch die umfangreiche Erzählung „Die große Wirklichkeit" von Elisabeth Braun-Dipp, die, obschon sie erregend zu erzählen weiß, ein ganz unromantisches Bild von Mission gibt. Die große Wirklichkeit, die gemeint ist und bezeugt wird, ist die Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus im Gegensatz zu menschlicher Haltung und Leistung, Treue und Frömmigkeit, die im Ernstfall zerbricht. Im Lichte dieser großen Wirklichkeit bekommt die Mission ein Gesicht, wie es in folgenden Sätzen erkennbar wird :„Ich habe sie (sc. die Religion der Bintanger) . . . kennengelernt und habe gefunden, daß sie den Menschen gibt, was sie für ihr Leben und Sterben brauchen" (S. 135). „Ich habe mich mit dem Heidentum auseinandergesetzt, habe seine Mängel aufgedeckt und etwas Besseres angepriesen . . . Es kommt nicht auf meine Empfehlung an. Der Heide . . . ist wirklich nicht so arm, wie ich dachte. Auch seine Welt ist sicher und fest. An diesen Menschen nun tritt Gott mit seinem Anspruch heran, nicht weil der Heide sich nach ihm sehnt, sondern weil Gott den, der ihn gar nicht braucht, für sich erwählt" (S. 140).

Weil es sich in ihr vor allem um Geschichte und Bericht handelt, schließen wir hier die missionsärztliche Literatur an. In dem Buch „Im Dienste verzehrt", nach Briefen und Tagebuchblättern herausgegeben von Ernst Fischer-Lindner, klingt durch das Vielerlei der Mitteilungen des Gemeinschaftskreisen nahestehenden Missionarztes und das „Einerlei der Arbeit" die Klage, die an die Problematik der ärztlichen Mission rührt: „Die Hoffnung, nicht nur Leibes-, sondern auch Seelenarzt sein zu dürfen – und das sollte ein Missionsarzt doch sein – muß hier arg herabgeschraubt werden. Kaum mehr als das persönliche Vorbild bleibt übrig, und damit ist es schlimm bestellt" (S. 131). Diese Problematik tritt in zwei fesselnd erzählenden

Büchern stark hervor: Heinrich Norden, Als Urwalddoktor in Kamerun, und besonders N. Vermeer, Tropendoktor, Skizzen aus einem Missionshospital auf Java. Auf der einen Seite gilt: „Die ärztliche Tätigkeit darf nie ein Lockmittel werden, um die Menschen in eine gewisse Atmosphäre zu bringen, der sie nicht entrinnen könnnen, weil sie krank sind" (Vermeer S. 84). Der Missionsarzt hat vielmehr seine Eigenart darin zu bewähren, daß er seine ärztliche Kunst mit ganz besonderer Sachlichkeit und Gewissenhaftigkeit übt. Aber kann dann noch von ärztlicher Mission die Rede sein? Es würde sich um ein Zeugnis der Tat und des Lebens handeln. Aber – und mit dieser Frage ringt besonders Vermeer – kann das Zeugnis der Tat und des Lebens ohne das Wort Christuszeugnis, jedenfalls vernehmliches Christuszeugnis sein? Auf der anderen Seite ist das unsagbare Krankheitselend der Eingeborenen, wie es besonders Norden erschütternd zeigt, religiös bedingt. Darum ist jede ärztliche Tätigkeit ein Angriff auf die heidnische Religion und damit ein Beitrag zur Auflösung der Bindungen, die für den Bestand eines Volkes unentbehrlich sind. Darum darf, soll nicht ärztliche Bemühung ungewollt, aber auch unumgänglich auflösend und zerstörend wirken, Verkündigung des Evangeliums, das in eine neue Gemeinschaft hineinbindet, nie unterlassen werden, das aber an dieser Stelle auch der Gefahr ausgesetzt ist, als Mittel zum Zweck mißbraucht zu werden[1]). Gut orientierend ist Friedrich Kröbers „Der Doktor am Viktoriasee"; hier werden neben gutem Bericht auch praktische Hinweise für die missionarische Wirksamkeit des Arztes gegeben. Die Problematik des missionsärztlichen Tuns bricht gerade auch an der Gestalt des berühmtesten Missionsarztes auf, die George Seaver in seinem Buch „Albert Schweitzer als Mensch und Denker" allseitig gezeichnet hat, wenn Schweitzer in den Verhandlungen mit der Pariser Missionsgesellschaft, die Bedenken gegen seine Theologie hat, versichert, er wolle nur Arzt sein und nehme sich im übrigen vor, „d'être muet comme une carpe", und daß eine Missionsgesellschaft nicht einmal recht daran täte, wenn sie einen Mohammedaner zurückweise, der sich ihr zur Behandlung ihrer kranken Eingeborenen anböte. Wenn diese Worte auch nicht dem Sinne missionsärztlichen Tuns gerecht werden – in Schweitzers *Tat* dürfte es damit ganz anders stehen –, so sind sie gleichwohl deshalb sehr ernst zu nehmen, weil bei ihm hinter ihnen die Frage nach dem Verhältnis von Lehre und Gehorsam in der Nachfolge Jesu steht. Auch wenn man dies Verhältnis von reformatorischer Theologie her, zu der Schweitzer keinen Zugang gefunden hat, anders sieht als er, darf sein Ruf zum Gehorsam, der von seiner Tat ausgeht, nicht überhört werden noch

1) Zum Grundsätzlichen vgl. meinen Aufsatz „Der Dienst des Arztes in der Mission"E, v. Theologie 1948 S. 376 ff.

die Kritik die Ehrfurcht vor seinem Ethos und das Staunen über seine Le
stungen mindern. Zwar gehört seine Theologie der Vergangenheit an un
unterliegt seine Philosophie der Kritik, die neuerdings Hellpach an ihr g
übt hat[1]), aber die gute Darstellung des Theologen, des Philosophen un
des Bachforschers, die die geistigen Voraussetzungen deutlich macht, unt
denen sein afrikanisches Wirken steht, bietet dennoch nicht etwa bloßes G
denken, sondern Denkaufgabe.

II.

Wenn einleitend gesagt wurde, daß die Thematik, soweit sie über da
Grundlegende und Geschichtliche hinausgeht, durch die Weltmission vo
Tambaram 1938 und durch die Situation, in der die deutsche evangelisch
Mission 1947 zur Weltmissionskonferenz nach Whitby ging, bestimmt sei, s
bedeutet das nicht, daß alle in Tambaram verhandelten oder im Vorde
grunde stehenden Fragen in der deutschen evangelischen Missionswissen
schaft Behandlung gefunden hätten. Mit den Verhandlungen wurde sie ve
traut gemacht in dem Bericht, den Martin Scklunk unter Mitarbeit de
anderen deutschen Konferenzteilnehmer unter dem Titel „Das Wunder de
Kirche unter den Völkern der Erde" herausgab, der natürlich den amtliche
englischen Bericht nicht ersetzen kann, aber zu den Ergebnissen das Er
lebnis hinzufügt, und es ist nützlich, zu ihm Carl Ihmels' Aufsatz „Di
Evangelische Weltmission in ihrer Neubesinnung" hinzuzunehmen. Der Be
richt über die Whitby-Konferenz wurde von Walter Freytag, Karl Har
tenstein und Carl Ihmels unter dem Titel „Der große Auftrag" geliefert
Stellungnahme zu diesen Berichten wäre Stellungnahme zu den Konferen
zen selbst; dazu aber ist hier nicht der Ort. Ebensowenig kann hier Stel
lung genommen werden zu dem Bericht über die Weltkirchenkonferenz i
Amsterdam, der neben den in Vorbereitung der Konferenz entstandene
Arbeiten in dem sechsbändigen Sammelwerk „Die Unordnung der Welt un
Gottes Heilsplan" als dessen fünfter Band veröffentlicht wurde. Hier ist nu
zu verweisen auf Emanuel Kellerhals' Aufsätze „Die Bedeutung vo
Amsterdam für die Mission" und „Die Entstehung des Amsterdamer Be
richtes über Mission und Evangelisation" sowie auf die Sammlung von Stim
men aus den jungen Kirchen unter dem Titel „Amsterdam und die junge
Kirchen".

Auf all diesen Konferenzen wird zunehmend deutlich, daß es in der Mis
sion um Kirche geht. Es ist freilich nötig, den hier verwendeten oder zu
grunde liegenden Kirchenbegriff einer kritischen Untersuchung zu unter

1) Grundriß der Religionspsychologie. Stuttgart. 1951 S. 164 ff.

ziehen. Das habe ich in meinen Aufsätzen „Die deutsche evangelische Heidenmission" und „Das Erbe der Väter und die Mission" versucht. Dies enge Aneinanderrücken von Mission und Kirche bedeutet nicht, daß es keine eigentlichen Missionsprobleme mehr gäbe. Insbesondere ist das Problem der missionarischen Verkündigung keineswegs überholt. Hans Schärer widmet ihr eine wertvolle Studie „Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld", in der er am Beispiel der Dajakmission grundsätzliche Erkenntnisse herausarbeitet, die eine, meist unausgesprochene, aber tiefgehende Kritik von viel herkömmlicher Theorie und Praxis darstellen. Sie haben eine Sicht des Heiden zur Voraussetzung, wie Schärer sie in seinem Buch über „Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Südborneo"[1]), eindrucksvoll dargestellt hat; danach ist die heidnische Kultur „religiös-totalitär", so daß Christwerden die Trennung von der alten Kultur als ganzer einschließt und die jungen Christen sich im Blick auf ihr früheres Leben nicht als Gottsucher bezeichnen und nicht von einer Ahnung Gottes sprechen, „die sie in ihrem Innern hatten, auch nicht von einer ungestillten Sehnsucht, die sie in der alten Religion keine Ruhe und keinen Frieden finden ließ" (S. 83). Es gibt dann keine Anknüpfung; wo einer der missionarischen Verkündigung glaubt, „da geschieht es nicht auf Grund eines Vorverständnisses und einer vorhandenen Wortmächtigkeit und auch nicht deshalb, weil in seinem Innersten plötzlich verborgene und verstaubte Saiten zu erklingen beginnen, sondern weil ihm durch den Heiligen Geist Ohren und Herz geöffnet worden sind" (S. 78). Infolgedessen hat es dem Missionar „nicht um Methode oder Strategie zu gehen" (S. 10). Er vermag und hat „den Heiden nicht zu überzeugen, sondern ihm das Wort Gottes in seine konkrete Situation hinein zu bezeugen" (S. 54). Weder als wichtig noch als richtig erscheint darum die Methode, erst das Gesetz als Vorbereitung zur Verkündigung des Evangeliums zu bringen, wohl aber die Haltung echter Solidarität derer, denen selbst widerfahren ist, was sie ihrem Zeugnis bei ihren Hörern zutrauen. „Gerechtfertigte Heiden gehen zu Heiden, begnadigte Abtrünnige gehen zu Abtrünnigen, und sie sprechen zu ihnen als die selbst Angesprochenen" (S. 68). Mit alledem werden auch Fragen um die christliche Gemeinde, ihren Aufbau, ihr Leben und ihre Gefahren behandelt. Nicht minder wichtig ist Heinrich Wyders Aufsatz über „Die Kreuzespredigt vor chinesischen Heiden". Hier wird allgemein deutlich, wie verhängnisvoll es wirken kann, „auf das spekulative, religiös-philosophische Selbst- und Weltverständnis des Heiden aufzubauen" (S. 45), weil damit das Streben nach Selbstbehauptung bestätigt würde, um die es auch in dem höchststehenden heidnischen Selbst- und Weltverständnis geht. Und es wird im

1) Leiden, E. J. Brill 1946, 236 S. und 26 Tafeln.

besonderen deutlich, welchen verhängnisvollen Mißverständnissen auch d
Predigt vom Kreuz ausgesetzt sein kann (und nicht nur in China), sei
als Demonstration eines kosmischen Gesetzes oder als höchste Betätigur
der Humanität im Opfer, wodurch sie wiederum dem Trieb zur Selbs
behauptung dienstbar würde. Es kommt demgegenüber alles darauf an, da
die Kreuzespredigt als Predigt von der auf den Versöhnungstod Jesu g
gründeten Rechtfertigung des Sünders gestaltet wird, durch die Selbs
behauptung ausgeschlossen und Sünde wird. „Ohne dieses Angebot der Ve
söhnung auf Grund der Rechtfertigung im Kreuze Christi kann die Pr
digt von Gott dem Schöpfer, von seinem Gebot und seinem Gericht de
chinesischen Heiden nicht lösen aus dem falschen Vertrauen auf die Garan
tien und Garanten seiner bedrohten menschlichen Existenz" (S. 42). Da
Ganze ist ein (vielleicht unbeabsichtigter) Beweis für die Notwendigke
sauberer dogmatischer Arbeit für die Heidenpredigt.

Antwort auf die Verkündigung und in gewissem Grade auch ihr Spi
gel ist „Das Lied der Kirche in der Welt", über das Gerhard Rose
kranz „eine missionshymnologische Studie" vorgelegt hat. Ihre Grundlag
bilden Fragebogen, die 1935 auf die Arbeitsfelder der deutschen evangel
schen Mission versandt worden waren, neben der wenigen vorhandene
Literatur. Damit sind die Grenzen der Arbeit abgesteckt; es handelt sic
um die Arbeitsfelder der deutschen evangelischen Mission; aber auch inne
halb dieser Grenzen bleibt eine überwältigende, eben doch aus der ganze
Welt stammende Materialfülle, die zu einer übersichtlichen Darstellung ver
arbeitet werden mußte. Es bleibt nur ein ähnliches Unbefriedigtsein, wi
man es bei religionsphänomenologischen Monographien hat, das aber in de
Natur der Sache liegt; zu vollem Verständnis könnten die vielen Liedprobe
erst gebracht werden, wenn sie in ihrem gottesdienstlichen bzw. gemeind
lichen Rahmen erschienen, der aber, wie sich der Verfasser selbst bewuß
ist, nicht in ausreichendem Maße gegeben werden konnte. Vielleicht müß
ten erst gründlichere hymnologische Studien über die einzelnen Felder vor
liegen, ehe eine solche großangelegte Untersuchung befriedigend ausgeführ
werden kann. Durch diese Feststellung wird die Verdienstlichkeit diese
ersten Vorstoßes nicht gemindert. Es werden schon in ihm wichtige Er
kenntnisse deutlich. Einmal: das Lied der Kirche ist nach seiner Funktio
etwas völlig anderes als Gesang in den nichtchristlichen Religionen; es is
Gemeindegesang im Unterschied zum heidnischen, kultischen, priesterliche
Rezitativ mit irgendwie magischer Abzweckung. Zum anderen: gegen di
Verwendung einheimischer Melodien für christliche Liedtexte wird sehr of
von den jungen Christen entschiedene Ablehnung geäußert, weil sie wiede
in den Bann der heidnischen Texte zu geraten fürchten, die ihnen einst zu
gehörten. Drittens: eine missionshymnologische Untersuchung kann an de

Frage der christlichen Terminologie in heidnisch geprägter Sprache nicht vorübergehen. Daß die Wahl der Melodien manchmal, sei es durch die Schuld der Missionare, sei es durch den Geschmack der Eingeborenen, zu Erscheinungen führt, die der Komik nicht entbehren, sei am Rande vermerkt.

Obwohl wir es unvermindert (oder besser vermehrt, weil nämlich auch im Gebiet der älteren Kirchen) mit Missionssituation zu tun haben, ist im Missionsdenken das Faktum der Kirche in den Vordergrund getreten, so sehr, daß dadurch das Bild sowohl der Mission wie des Missionars tiefgehend verändert worden ist, wie es in Whitby deutlich zutage trat und formuliert wurde. Die Erklärung von Whitby über die partnership in obedience, die für die alten wie für die jungen Kirchen fordert: „Eröffnung von Pionierarbeit, und zwar sobald als möglich und in all den Teilen der Welt, in denen das Evangelium noch nicht gepredigt worden ist" wird von Emanuel Kellerhals in seinem Aufsatz „Sind wir noch Pioniermission?" so interpretiert, daß die Aufgabe der alten Kirchen in den jungen Kirchen die Erweckung des Pioniergeistes sei. „Alles, was geschieht, um im Raum der jungen Kirche mit ihr zusammen Evangelisation zu planen, vorzubereiten, durchzuführen . . . ist Pioniermissionsdienst. Aber freilich muß es ein echtes ‚Mit' sein: ein liebevolles Mitnehmen, nicht ein ungeduldiges Vorwärtsstürmen". Und das neue Bild des Missionars zeichnet, wiederum in Interpretation der Erklärung von Whitby, Theodor Müller-Krüger in seinem Aufsatz „Der Missionar der Zukunft"; hier wird auf alle Konsequenzen hin die Tatsache durchdacht, daß der Missionar der Zukunft nicht mehr gesandt, sondern gerufen wird, wie er in die junge Kirche eingegliedert, ihrer Leitung unterstellt ist und damit keine patriarchalische und keine Erzieherstellung, -pflichten und -möglichkeiten mehr hat, wie er mit den jungen Christen nicht als mit Zöglingen zu tun hat, die er nach seinem Bilde gestalten könnte, sondern nichts als Mitarbeiter ist.

Wie die Mission es mit Kirche zu tun bekommen hat, so wird in der Heimat mehr und mehr Mission Sache der Kirche. Davon zeugt insbesondere die 47. Jahresgabe der Bayerischen Missionskonferenz mit dem Titel „*Mission und Kirche*", die unter anderem einen Vortrag von Georg Pilhofer über „Mission und Kirche", vor allem aber die „Denkschrift des evangelisch-lutherischen Zentralmissionsvereins für Bayern an die Landessynode 1950" wie die diesbezüglichen Protokolle der Landessynode bringt. Wenn es in dem gleichen Jahrbuch an anderer Stelle heißt, „daß mit wenigen Ausnahmen jedes Schriftwort für eine Missionspredigt geeignet ist . . . Wo aber der Herr der Kirche durch ein Bibelwort zu den Herzen der Menschen spricht, führt er immer auch zu der Mission hin" (S. 7), ist damit eine neue Sicht der heimatlichen Missionspredigt gegeben. Eine vorbereitende Besinnung war bereits von F. W. Hopf in seinen Leitsätzen über „Die Aufgabe der

Missionspredigt in der Heimatkirche" geleistet worden. Hinzu kamen „Zwei Beiträge zur Frage der missionarischen Verkündigung in der Heimatkirche" (W. Stamm „Die Missionsstunde" und H. Dürr „Gesetz und Evangelium in der Missionspredigt und im Missionsbericht") und H. Rosins Aufsatz „Was erwartet die heimatliche Kirchgemeinde von der Mission?" Hier wird vor allem dem Missionsbericht seine legitime Funktion zugewiesen: er ersetzt nicht das Evangelium; das berichtete Missionsgeschehen kann nicht zum Inhalt der Verkündigung gemacht werden, es geht in ihm vielmehr einfach um sachliche Mitteilungen von der Sache des Evangeliums draußen, die auch die eigene Sache ist, um Mitteilungen von Gemeinden, Kirchen, die durch die Ausrichtung des Evangeliums geworden sind, und mit denen der Missionsbericht Begegnung vermittelt, derart, daß nun „demütige Hilfeleistung von Gemeinde zu Gemeinde und von Kirche zu Kirche" einsetzt, „damit jede an ihrem Ort rechte Missionskirche werde". Liegt das Schwergewicht der Rosinschen Überlegungen auf Seiten des Missionsberichtes, so gelten Wolfgang Trillhaas' Ausführungen über „Grundsätzliches zur Aufgabe der Missionspredigt" der Missionspredigt selber. Sie sind am Faktum der Taufe orientiert. Während die Missionspredigt auf dem Missionsfeld ihre Eigenart dadurch bekommt, daß die „Hörergemeinde in unmittelbarer Nähe zur Taufe lebt", wendet sich die Missionspredigt daheim an „eine Gemeinde, bei der es seit der Taufe schon lange her ist", die deshalb nicht mehr um die Mission weiß, weil sie nicht mehr um die Taufe, darum nicht mehr um das Evangelium und das Heidentum und den Diabolus (abrenuntiatio diaboli) weiß. Steht es so, kann Missionspredigt nur Predigt „des ganzen, unverkürzten, nicht zurecht gestutzten und auf bestimmte Zwecke hin ausgewählten und zurechtgebogenen Evangeliums" sein. Die Suche nach besonderen Missionstexten wird sinnlos, da die Mission „keine besondere, zum Allsonntäglichen gleichsam noch hinzukommende Angelegenheit" ist, sondern „einfach die Sache des Evangeliums in der Weite der Welt, im universalen Lichte". Beispiele, die Anschauung vermitteln, geben ihr wohl eine neue Note, nicht aber einen neuen Inhalt, haben „nicht konstitutiven, sondern demonstrativen Charakter" (Dürr)[1].

Es ist Zeichen dafür, daß wir es in der Mission nunmehr mit junger Kirche zu tun haben, daß neuerdings die Besinnung auf die Sakramente in der Mission eingesetzt hat. Daß man in der langen früheren Zeit der evangelischen Mission fast gar keine Nötigung dazu verspürte, ist aber nicht nur ein Zeichen für den vorkirchlichen Zustand der Mission, sondern auch für die Geringschätzung des Sakramentes in der sendenden westlichen Chri-

1) Vgl. auch meinen Aufsatz „Möglichkeit und Sinn einer heimatlichen Missionspredigt. Ev. Theologie 1946 S. 115 ff.

stenheit. Beides hat Heinrich Meyer in seinem Aufsatz „Die Bedeutung der Sakramente für den Aufbau heidenchristlicher Gemeinden" gesehen. Er schärft ein: „Die westlichen Kirchen werden sterben, wenn sie fortfahren, das Christentum zu einer Gottes- und Weltanschauung zu entleeren und die Sakramente zu mißachten. Wir würden den Tod der abendländischen Kirchen nach Indien übertragen, wenn wir es Gott verwehren wollten, in dem Lande der tiefen und doch so unwirklichen Gedanken unter dem sichtbaren Zeichen des Wassers, des Brotes und Weines lebendig gegenwärtig zu handeln" (S. 27 f.). Seine gründliche Kenntnis der Gemeinden Indiens lehrt ihn: „sie verstehen Taufe und Abendmahl nicht als Zauberhandlungen, die sie jeglichen eigenen Tuns entheben, sondern als Geschenk des heiligen Gottes, das sie zu radikaler Entscheidung verpflichtet ... Ohne die Predigt würde nicht Gemeinde Jesu, sondern eine Religion mit geheimnisvollen kultischen Gebräuchen entstehen. Aber ohne Taufe und Abendmahl würde die Gemeinde Jesu nie Wirklichkeit werden" (S. 28). Nachdem dann Walter Freytag („Die Taufe in der Missionserfahrung" und „Die Bedeutung des Abendmahls für die Gemeinde, vom Missionsfeld her gesehen") wenig später die Aufmerksamkeit auf das Sakrament in der Mission gelenkt hatte, hat nunmehr Hans-Werner Gensichen dem „Taufproblem in der Mission" eine gründlichere Untersuchung gewidmet, die zugleich ein Beitrag zum heutigen Taufgespräch der Kirche ist. Zwar nimmt, der Missionssituation entsprechend, die Behandlung der Erwachsenentaufe den weitaus größeren Raum ein, ihre Zuspitzung aber erfährt die hier zutage tretende Problematik der Taufe in der Kindertaufe. G. erarbeitet zunächst die dreifache Wesensbestimmung der Taufe als Entscheidung, als Tat Gottes, als Aufnahme in die Gemeinde; die daran sich schließende Erörterung der Taufprobleme und des Taufproblems, das seine Zuspitzung in der Kindertaufe erfährt, führt schließlich auf die Taufe als eschatologisches Sakrament. Man bekommt an den Tatsachen des Missionsfeldes die Spannung zwischen pietistischer und lutherischer Tradition, zwischen dem Verständnis der Taufe als Entscheidung des Täuflings und als Tat Gottes gezeigt. Man sieht hinter dieser Spannung die Frage des Verhältnisses von Glaube und Taufe und von Glaube und Wiedergeburt. Sie wird konkret in der Frage des Katechumenats, der irgendwie die für den Empfang der Taufe nötige Reife des Glaubens oder Lebens oder die Aufrichtigkeit des Heilsverlangens herbeiführen oder garantieren will, und je mehr Ansprüche an den Katechumenen er vor der Taufe stellt, um so weniger von der Taufe selbst erwarten läßt, während andererseits Louis Harms, der aber nur allgemein lutherische Lehren besonders deutlich ausspricht, betont, daß der wahre Heilsglaube erst nach der Taufe möglich sei und dementsprechend erklärt: „Der Heilige Geist wirkt den Glauben ... und die heilige Taufe bringt den Heiligen Geist" und

damit vom Katechumenat, obwohl er ganz ernst genommen wird, nur noc
wenig erwarten kann, zumal ihm die Taufe „nicht der Anfang der Wieder
geburt . . . sondern die ganze Wiedergeburt ist". Es ist G. zuzustimmen
wenn er den Ausweg aus diesem Dilemma in einer richtigen Bestimmun
des Zieles des Katechumenats sieht, nämlich nicht, „jenen ‚eminenten Wi
lensakt' auf Seiten des Menschen herbeizuführen, der Gott sozusagen erst
sein Eingreifen möglich machte, sondern „dem Taufbewerber dazu zu ver
helfen, daß er von seinem eigenen Wollen und Tun nichts und von Gotte
Handeln in der Taufe unendlich viel erwartet" (S. 46). Dementsprechend
wird für die Frage der Kindertaufe der Satz entscheidend, daß der Glaub
die Taufe nicht macht, sondern empfängt, und die Kindertaufe wird „selbst
ein Akt des Glaubens", der sich auf die auch den Kindern geltende Ver
heißung der Gotteskindschaft gründet und von der Kindertaufe erwartet
daß sie Glauben weckt und wirkt. Wenn die jungen Kirchen vor der Ent
artung der Kindertaufpraxis durch das Korrektiv der Erwachsenentaufe
einigermaßen geschützt sind, so sind sie schließlich auch vor den ältere
Kirchen durch die eschatologische Ausrichtung ihres Taufglaubens aus
gezeichnet. Mit Recht wird nach alledem das Verständnis der Taufe als eine
Missions*mittels*, als eines einleitenden Hilfsmittels für die Missionsarbeit zu
rückgewiesen.

Von der Lage und den Problemen der jungen Kirchen des Ostens hat ein
fesselndes und klares Bild gegeben Walter Freytag in seinem Buche „Die
junge Christenheit im Umbruch des Ostens". Es liegen ihm Beobachtungen
zugrunde, die der Verfasser auf einer Reise durch Sumatra, Nias, Java, Bali
Neuguinea, China und das damalige Britisch-Indien nicht lange vor dem
zweiten Weltkrieg gemacht hat. Freilich sind die Ausführungen insofern über
holt, als gerade in jenen Gebieten seither ungeheure äußere und innere Ver
änderungen vor sich gegangen sind; insbesondere stellt sich die Begegnung
zwischen Ost und West, die in dem Buch eine große Rolle spielt, heute
wesentlich anders dar, nachdem vor allem der Begriff des Ostens einen ganz
anderen Inhalt bekommen hat. Dennoch ist das Buch als solches nicht über
holt. Einmal ist, was von dem damals Gesehenen und Berichteten Geschichte
geworden ist, zum Verständnis der Gegenwart unentbehrlich. Zum andern
sind viele der damaligen Fragestellungen nicht überholt, sondern eher ver
schärft. Besonders bemerkenswert sind an Einzelheiten die Beobachtungen
über die Aufgabe des Alten Testamentes für das innere Leben der Christen
heit (S. 202 ff.), über das Verständnis der Taufe (S. 198 ff.), und des Abend
mahls (S. 201 f.), umsichtig die Erörterungen der Frage der Bodenständig
keit der Kirche, der „westlichen Umklammerung der Botschaft und ihre
Folgen im Aufbau der Kirchen" und der „heidnischen Verklammerung des
Volkstums und ihrer Nachwirkungen in der Christenheit". Aus den Veröffent

lichungen, die die gegenwärtige Lage der jungen Kirche zeigen, heben wir zwei heraus. Die erste ist Martin Pörksens Bericht über seine Reise aufs indische Missionsfeld, dem er den Titel „Junge Kirche im freien Indien" gegeben hat. Er gibt ihn unter dem Vorbehalt, unter dem jeder Missionsbericht (und vor allem Missionsfilm) stehen sollte: „Entscheidendes wird sich immer unserem Blick entziehen" (S. 99). In anschaulich erzählender Form wird ohne Idealisierung ein lebendiges Bild von der jungen Kirche im freien Indien gezeichnet, so, daß wirklich Begegnung mit ihr stattfindet und wir an ihren Problemen, dem der Bedeutung und des Verständnisses der Sakramente und dem von Union und Bekenntnis Anteil bekommen und von ihrem Leben beschenkt werden können. Die andere junge Kirche, über deren gegenwärtige Lage ein beachtlicher Bericht vorliegt, ist die von China: Barnabas, Christliche Verkündigung im kommunistischen China. Die Problematik, die uns hier begegnet, ist eine ganz andere, erregendere als in Indien, und das Teilnehmen an ihr erfordert vor allem anderen das Ringen um Verstehen, Vergebung und Fürbitte, weil die chinesische Kirche nicht nur der Macht, sondern mehr noch der Verführung ausgesetzt ist, die vom Kommunismus ausgeht. Diese Verführung ist allgemein dadurch gegeben, daß gewisse kommunistische Ideen und Einrichtungen säkularisiertes christliches Erbe sind und darum christliche Entsprechungen haben, ist aber in China, das bis in die neueste Zeit ein Maximum an Korruption erlitten hat, besonders gegeben durch die moralische Intaktheit, ein „Minimum an Korruption", das die kommunistische Bewegung auszeichnet und für sie einnimmt. Es dient ferner nicht zur Klärung der Fronten und erleichtert dem chinesischen Christen nicht das Verständnis der Lage, daß die kommunistische Ideologie in China kein „Gegenpol zum Christentum", sondern „ideologische Antithese zum Idealismus" ist, daß aber, wenn der Kommunismus die Religion als eine der Erscheinungsweisen des Idealismus ansieht, er weithin chinesisches Christentum richtig sieht. Es wird in der Darstellung durchaus verständlich, daß in der chinesischen Christenheit ein „Chaos auf dem Gebiet christlichen Denkens" (S. 36) über den Kommunismus, seine Lehren und seine Forderungen eingetreten ist, aus dem besonders das in Zusammenfassung wiedergegebene sogenannte Christliche Manifest vom September 1950 zu verstehen ist, für dessen Unterzeichnung, soweit sie nicht erzwungen war, Barnabas verständliche Motive aufzuzeigen sucht. Wenn er dann im Gegensatz zu dieser ratlosen Haltung der Christenheit die Grundlage des kommunistischen Gegensatzes zum Christentum herausarbeitet und als den eigentlichen Angriff auf das Christentum den Glauben an die Macht des Menschen erkennt, so weiß er doch auch von vielen der freiwilligen Unterzeichner jenes Manifestes zu bezeugen, daß sich gerade bei ihnen „eine Bewegung und Vertiefung des christlichen Glaubens und Lebens vollzieht" (S. 44) und daß „die

erste Reaktion des lebendigen Christentums auf die kommunistische Herausforderung ein Durst nach Theologie und eine Erneuerung des Gebetslebens" (S. 50) gewesen ist. Die so verwickelten, durch zuverlässige Tatsachen belegten Probleme, die die chinesische Christenheit bedrängen, werden nun aber nicht nur dargestellt, sondern angepackt. Wenn Barnabas die Frage stellt: „Was haben wir nun zu diesen Dingen zu sagen?" (S. 67), so scheint nicht ohne weiteres das zu sagen zu sein, was er als Antwort gibt. Es ist zu fragen, ob wirklich „grundlegend für all unser christliches Denken und Handeln angesichts des Kommunismus" „unser theologisches Verständnis der Welt" (S. 67) ist, oder nicht vielmehr das Verständnis der Gemeinde als eschatologischer Größe. Es ist zu fragen, ob die Kirche wirklich eine „Botschaft über Gottes Absichten bezüglich der materiellen Welt" zu erarbeiten hat, sofern es sich nicht um den Dienst nach Gottes Willen in der materiellen Welt handelt. Und vielleicht würde von dem mehrfach etwas unfreundlich sogenannten scholastischen Luthertum Hilfe zu einer wegweisenden Antwort zu bekommen sein, wenn man ihm mit ebensoviel Willen zum Verstehen begegnete wie dem Kommunismus.

Einige Stimmen aus der jungen Christenheit sind uns durch Friso Melzers Übersetzungs- und Erläuterungsarbeit vernehmlich geworden. Man wird sie kaum in jedem Falle als Stimme der jungen *Kirche* hören dürfen. In dem Band „Indische Weisheit und christliche Erkenntnis" kommen drei Hindu (Vivekanada, Radhakrishnan, Ramdas), drei indische Christen (Sundar Singh, Appasamy, Chenchia) und der bekannte amerikanische Missionar Stanley Jones zu Worte. Die „christliche Erkenntnis" namentlich des Missionars ist fast weniger erfreulich als die indische Weisheit der Hindu; das liegt an dem „und", das leider nicht nur in der Überschrift steht und die ungeheure Macht andeutet, die der Hinduismus auch über Christen hat. Daß dadurch die große und ernste Aufgabe sichtbar wird, die der Theologie gestellt ist, macht den Wert des Buches aus. Hier und da erfreulicher sind die christlichen Stimmen in dem ebenfalls von Friso Melzer herausgegebenen missionarischen Lesebuch „Die Christusbotschaft in Indien", das Zeugnisse wesentlich der praktischen Frömmigkeit aus dem neueren Hinduismus und dem indischen Christentum bietet, unter besonderer Berücksichtigung Sadhu Sundar Singhs. Schließlich werden von Friso Melzer übersetzt und erläutert des Sadhu Sundar Singh „Gesammelte Schriften" geboten. Eine kritische Würdigung wird sich vom Herausgeber den Vorwurf des Rationalismus zuziehen, dem ein sachgemäßes Verständnis der mystischen Tiefe des Sadhu versagt sei, und wird im Nachwort durch den Hinweis abgewehrt, daß man im Sadhu „nicht einen Lehrer der Kirche" zu sehen, sondern „einen eigenwüchsigen Christen des Ostens" zu ehren habe, „der sein ganzes Leben dem Erlöser zum Opfer gebracht hat, und der uns deswegen auf unserem

Wege der Christus-Nachfolge einen guten brüderlichen Dienst zu leisten vermag" (S. 297). Daß wir ihm diese Ehre erweisen und uns von ihm diesen brüderlichen Dienst tun lassen, schließt indes nicht aus, was er schriftlich gelehrt hat, an der Schrift zu prüfen. Es kann nicht darauf verzichtet werden, Schriftgebrauch und Schriftverständnis des Sadhu kritisch zu untersuchen. Wenn die Worte Christi und Worte von Geistern und Engeln, die er in der Entrückung gehört hat, dieser Prüfung entzogen sein sollen, weil sie ihnen gar nicht gerecht werden können, so hätten sie unausgesprochen bleiben müssen, wie Paulus, zu dessen Entrückungserlebnis (2. Kor. 12, 2 ff.) die inneren Schauungen und „Innerungen" des Sadhu, sicherlich in dessen eigenem Sinne, von Melzer in Parallele gesetzt werden, die „unaussprechlichen Worte" offenbar nicht aussprach. Besonders fragwürdig sind die „Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum" in der Schrift „Das Suchen nach der Wirklichkeit".

Der seit jeher bestehende enge Zusammenhang von Mission und Ökumene wird zu einer drängenden Frage, wo auf den Missionsfeldern Kirchen entstanden sind[1]). Deshalb ist namentlich seit der Weltmissionskonferenz von Tambaram die Frage Union und Bekenntnis eine brennende. Wenn man sich in Tambaram darin einig war, daß man zu einer Überwindung der konfessionellen und denominationellen Zerrissenheit kommen müsse, daß man den Schrei nach Union sehr ernst zu nehmen habe, der von führenden Männern der jungen Kirche laut wurde, so bestand und besteht ein erheblicher Dissensus in der Frage, wie man diesem Ruf gerecht zu werden habe. Es war sicherlich im Sinne der Mehrheit, wenn Hartenstein in seinem Bericht für die vertikale Union plädierte, während ihm die horizontale „für die jungen Kirchen nicht nur keine Lösung, sondern eigentlich das schwerste Hindernis für eine Union in ihren Ländern, eine Verewigung lutherischer Ausschließlichkeit"[2]) bedeutet, und er die Forderung erhebt, „die eigene kirchliche Prägung nur als Beitrag für das Ganze der christlichen Kirche zu verstehen", und die andere, „das Evangelium von Jesus Christus den Völkern zu bringen", „nicht unsere eigenartige Form des Christentums". Die meisten Veröffentlichungen, die diese Frage behandeln oder berühren, sind von einem ähnlichen Geiste getragen. A. M. Chirgwins Buch „Das Jahrzehnt der Entscheidung" hat die Konzeption übernommen, die Latourettes großes Werk beherrscht: „Es war also eine gewaltige, wenn auch vorwärts und rückwärts oszillierende Bewegung durch die Jahrhunderte hin-

1) Vgl. Walter Freytag, Mission und Ökumene (in: Deutsche Evangelische Weltmission. Jahrbuch 1952. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe, Hamburg 1952 S. 3 ff.).

2) in: Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. S. 167.

durch. Und doch überwiegt der Fortschritt wie bei den Meereswellen, wenn die Flut eintritt. Jedesmal war der Vormarsch größer als der vorhergehende Rückzug, und der Plan Gottes ist ständig seinem Ziel näher gekommen (S. 139). Dabei wird jede Vormarschwelle mit irgendeiner besonderen Entwicklung oder einer Auseinandersetzung auf religiösem Gebiet in Zusammenhang gebracht. Das 19. Jahrhundert wird als das Missionsjahrhundert als „Wunderzeit der christlichen Geschichte" (S. 138) hervorgehoben. „Eine fünfte Phase des Vormarsches ist jetzt zweifellos fällig, und es ist anzunehmen, daß sie mit dem wichtigsten Ereignis unserer gegenwärtigen Kirchengeschichte, nämlich dem Aufsteigen der weltweiten Kirche in Zusammenhang stehen wird (S. 140). Infolgedessen wird die Darstellung dieser weltweiten Kirche in ihren einzelnen Gliedern und deren Einigungsbewegungen eine ökumenische Kirchenkunde also, zum Hauptinhalt des Buches. Es ist vielleicht noch verständlich, wenn die weltweite Kirche mehr als Ziel menschlicher, bzw. kirchlicher Bemühungen verstanden wird denn als ein von Gott geschenktes Faktum, *von* dem *aus* zu handeln und zu denken ist, wenn sie seit der Konferenz von Amsterdam, „vielleicht dem größten" kirchengeschichtlichen Ereignis in dieser Generation nicht mehr als „irgendein in weiter Ferne einmal zu erwartendes Ereignis" angesehen wird, sondern „eine Wirklichkeit jetzt und hier" (S. 6). Es ist aber das Verständnis der Kirche fragwürdig, wenn sie etwa als „allen Menschen angemessen" (S. 7), als die Größe bezeichnet wird, in der allein der Welt angeboten wird, „was sie in dieser Stunde nötig hat: ein weltweiter Glaube und eine weltweite Gemeinschaft" (S. 10), weil ohne sie die Zivilisation sterben müßte („gerade in diese Lücke tritt nun das Christentum ein"!). Für den, dem die weltweite Kirche nicht bloß etwas Kommendes oder gar zu Schaffendes, sondern schon in aller Zersplitterung Wirkliches ist, kann das Jahrzehnt nach dem Ende des zweiten Weltkrieges nicht wie dem Verfasser in strengem oder besonderen Sinne „Jahrzehnt der Entscheidung" sein. Es ist von dieser Haltung her schließlich auch selbstverständlich, daß horizontale Union „ein Hindernis für die Sache der christlichen Einheit" (S. 95) sei.

Auch für John Foster ist in seinem Buche „Junge Kirche einst und jetzt" die Entstehung der Weltkirche „das größte Ereignis der neuen Geschichte" (S. 7) und die moderne Missionsbewegung, die dazu geführt hat, „das größte Ereignis seit Pfingsten" (S. 64). „Die Kirche ist heute tatsächlich mehr, als sie je zuvor gewesen ist" (S. 134), weil im Laufe der Geschichte von ihrem Ideal hinsichtlich ihrer Universalität immer mehr verwirklicht worden sei. Mit diesem Bewußtsein, auf dem Höhepunkt kirchengeschichtlicher Entwicklung zu stehen, verbindet sich das Bewußtsein der Wiederkehr vergangener Geschichtsepochen. So erklärt es Foster für einen Zweck seines Buches zu zeigen, daß es sachgemäßer sei, statt von junger Kirche von Urkirche zu

reden, die er, so scheint es, bis Tertullian oder Augustin reichen läßt. „Die jungen Kirchen sind die Urkirche unserer Zeit" (S. 64). Durch Stimmen von Tambaram will er Augustin hindurchhören. Hinter dieser Geschichtsanschauung steht ein bestimmtes Verständnis der Kirche, nämlich als „zweiter Inkarnation Christi" (S. 28), so daß „man das Christentum und sogar unseren Herrn nicht nur von der Bibel her begreifen kann. Ohne die Kirche geht es nicht" (S. 15). Darin ist die Haltung des „Sowohl- als auch" begründet („Es ist ja gerade die Herrlichkeit unseres Herrn, daß bei ihm Raum ist für sowohl- als auch" S. 108). Er fordert sie einmal in der Stellung zu vorchristlicher oder außerchristlicher Religion, sie zeigt sich sodann in seiner Vorstellung von der Einigung der Kirche, die nicht dadurch zu erreichen sei, „daß man alle Kirchen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner bringt – sie muß eine Bereicherung sein und nichts anders" (S. 56). Foster erklärt es mit Recht für falsch, „so zu handeln, als ob sowohl die menschliche Weisheit als auch die göttliche Führung bei uns ganz neu anfinge" (S. 87); es gelte vielmehr für den modernen Missionar, die Erfahrung der weltweiten Kirche in ihrer Geschichte zu vermitteln. Aber es scheint, daß unter den Epochen der Kirchengeschichte, deren Erfahrungen beachtet und vermittelt werden sollen, die Reformation kaum eine Rolle spielt, sondern an ihrer Stelle die alte Kirche, und damit dürfte zusammenhängen, daß die vielfältigen Erfahrungen wohl als Beiträge zur weltweiten Kirche gewertet werden, ihnen aber nicht mit der Wahrheitsfrage begegnet wird. Das „sola" der Reformation dürfte gemeint sein, wenn die Rede ist von den „negativen Elementen in unserer denominationellen Erbschaft", die auf Proteste gegen Mißbräuche im Mittelalter zurückzuführen sind (S. 164). Würde dies sola nicht als Negation gewertet und verworfen, würde die Aufgabe bestehen bleiben und erst recht fruchtbar werden, die Erfahrungen der weltweiten Kirche und ihrer Geschichte den jungen Kirchen zu vermitteln; es würde sich dann um Erfahrungen im Kampf zwischen Evangelium und menschlicher Religiosität, um die Wahrung der Reinheit der Verkündigung gegen Irrlehre handeln, der sich in den Bekenntnissen niedergeschlagen hat, mit denen die alte Christenheit der jungen Hilfe leisten könnte.

Als klassisches Beispiel vertikaler oder deutlicher regionaler Union gilt die Kirche von Südindien. Über ihr Werden und Wesen ist eine größere Arbeit auf Grund von Originalquellen zu erwarten; es soll deshalb hier davon abgesehen werden, einzelne Aufsätze, die sich mit ihr befassen, zu nennen; eine kurze Charakteristik ihrer Problematik gibt Pörksen in „Junge Kirche im freien Indien" (S. 90 ff.). Im Auftrag der Synode der Kirche von Südindien wurde eine Liturgie des Abendmahlsgottesdienstes veröffentlicht, die von der Synode bei ihrer zweiten Tagung 1950 gebraucht wurde und deren Gebrauch der Gemeinde zur Erprobung bis zur nächsten Synode empfoh-

len wird, ohne daß eine im Gebrauch befindliche dadurch verdrängt wer den soll: „*The Service of the Lord's Supper or the Holy Eucharist*". Si ist insofern dieser Kirche angemessen, als sie nicht eine Liturgie bietet ode zur Herrschaft bringt, die in einer der in der Kirche von Südindien ver einigten Kirchen in Geltung standen, sondern aus vielen alten und junger westlichen und östlichen Quellen zusammengearbeitet ist. Es dürfte dari jene Auffassung der Union zum Ausdruck kommen, wonach sie den Reich tum darbietet, zu dem alle Konfessionen oder Denominationen das Best ihres Erbes als Beitrag gegeben oder zu geben haben. Es ist aber die Frage ob hier etwa „zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche" für nötig er achtet werde, „daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Men schen eingesetzt, gehalten werden", bevor das eine da ist, das „genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen" ist, „daß da einträchtiglich nac reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gött lichen Wort gemäß gereicht werden" (C.A.VII). Es ist sodann die Frage, di nur in der Kirche von Südindien selbst beantwortet werden kann, ob hie nicht doch vielleicht der Einfluß aus dem Westen (wie in der Verfassung) do moniere, ob die starke Beteiligung der Gemeinde an der Eucharistiehand lung genügend oder wirklich berücksichtige, was der Art der jungen Kirch entspricht. Nach dem südindischen Beispiel ist der Kircheneinigungsvor schlag für Ceylon entworfen: „*Proposed Scheme of Church Union in Ceylon*" über den Vertreter folgender Kirchen verhandelt haben: der Kirche vo Indien, Burma, Ceylon (anglikanisch), der methodistischen Kirche auf Cey lon, der baptistischen Kirchen auf Ceylon, der presbyterianischen Kirche auf Ceylon und der Jaffnadiözese der Kirche von Südindien. Grundsätzlic wird in diesem Entwurf die Union so verstanden, daß die verschiedenen Ele mente des katholischen und reformatorischen Erbes, die in den verschie denen Kirchen sich finden, in der Union komplementär zusammentreten. E folgt daraus oder ist vorausgesetzt, daß jede einzelne dies Erbe nur unvoll ständig hat. Das gilt insbesondere vom Amt in den Kirchen. Es ist in de getrennten Kirchen nur von begrenzter Autorität und kann seine Fülle nu zurückbekommen und zur vollen Manifestation von Gottes Macht und Ehr werden durch die Union, die also nicht durch Absorption, sondern Kom bination charakterisiert ist und die Integral Church zum Ergebnis hat. Vo großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang Carl A. Kellers Aufsat über die „Anglikanische Auffassung vom kirchlichen Dienst und der Kir cheneinigungsvorschlag von Ceylon", in dem mit Recht festgestellt wird „Wenn eine Spaltung der äußeren Kirchenorganisation ein objektives Zer teiltsein auch des Leibes Christi bedeutet, so wird damit menschlichem Han deln eine Vollmacht über den Christus zugeschrieben, die Paulus ausdrück lich abgelehnt hat" (S. 174). Speziell in dem Vorschlag der Unification o

the ministry sieht K. „theologischen Nihilismus", weil der Ritus, dem jeder Pfarrer der sich vereinigenden Kirchen durch einen Bischof unterzogen werden soll, einer Ordination gleicht, aber nicht als solche bezeichnet wird (und in Wirklichkeit eine Reordination darstellt),wobei seine Interpretation völlig offen bleibt. Die Gestaltung des Gottesdienstes hat zum Ziel, zum gemeinsamen Nutzen zu bewahren, was die einzelnen Kirchen in ihrer getrennten Existenz an geistlichen Schätzen gewonnen haben, ohne daß verlangt würde, daß die bestehenden Gottesdienstformen durch die neue ersetzt werden sollen. Als Bekenntnisgrundlage wird bestimmt die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, das Apostolikum und das Nicaenum, doch wird niemand gehindert, ein anderes Bekenntnis zu gebrauchen, das bisher in einer der sich vereinigenden Kirchen in Geltung gewesen ist, sofern es dieser Grundlage nicht widerspricht. Auch wenn man nicht in eine Prüfung der Einzelheiten dieses Vorschlages eintritt, hat man den Eindruck, daß hier nicht gemeinsamer Glaube zum Ausdruck gebracht wird, sondern daß man sich zu einem Zweckverband zusammenschließt, zum Zwecke nämlich größeren missionarischen Effektes; bevor faith and order behandelt werden, stellt die Präambel den *Zweck* der Union fest. Weitgehend abhängig, sowohl von dem Scheme für die südindische Union wie von dem für Ceylon ist der *„Plan of Church Union in North-India and Pakistan"* und von jenen in der Grundhaltung kaum verschieden. Stärker als in Ceylon wird zwar das Priestertum aller Gläubigen und der Dienst des Laien betont. Aber bezüglich der unification of the ministry liegt derselbe Tatbestand vor, den Kellers Kritik an dem Entwurf von Ceylon trifft.

Nun läßt sich aber gegen die von Hartenstein erhobene und in den genannten Unionsversuchen praktizierte Forderung, „die eigene kirchliche Prägung nur als Beitrag für das Ganze der christlichen Kirche zu verstehen", der Einwand erheben, daß damit grundsätzlich die Möglichkeit preisgegeben sei, Irrlehre zu sehen oder gar beim Namen zu nennen und um die Wahrheit zu ringen. Nicht anders steht es, wenn man die an sich richtige Forderung, „das Evangelium von Jesus Christus zu den Völkern zu bringen", nicht „unsere eigenartige Form des Christentums", so meint, daß als Form das Bekenntnis angesehen wird, dem es gerade nicht um die Form, sondern um den Inhalt geht, so sehr, daß die Fragen nach der Form recht sekundär werden. Wo diese Einwände ernst genommen werden, wird die horizontale Union vertreten. Carl Ihmels kann in seinem Bericht über Tambaram den Eindruck nicht verschweigen, „daß bei den Vertretern der jungen Kirchen weithin der Wunsch maßgeblich ist, eine ‚mächtige' Kirche zu haben, die auch nach außen ‚Eindruck' macht"; als Grund wirklicher Einigung macht er statt der Macht das consentire de evangelio, das „Übereinstimmen im Verständnis der Botschaft" geltend, das nur im theologischen Ge-

spräch zwischen den Kirchen gewonnen werden kann, während die sonst leicht in den Vordergrund sich drängenden Organisationsfragen zweitrangig werden. Am gründlichsten behandelt diesen Fragenkomplex der scharfsinnige Aufsatz von Hermann Sasse über „Die Frage nach der Einheit auf dem Missionsfeld". Er schärft es der Christenheit ein, „daß es bei der Frage nach der *Einheit* der Kirche immer um die *Wahrheit* des Evangeliums geht. Wer nach der *einen* Kirche fragt, der fragt nach der *wahren* Kirche, oder er weiß nicht was er tut" (S. 36). Das Bild einer horizontalen Union gibt Heinrich Meyers Aufsatz „Auf dem Wege zu lutherischer Kircheneinheit in Indien". Zugrunde liegt, ein wenig als retardierendes Moment wirkend, der lutherischen Einigungsbewegung die Überzeugung, daß „*die una sancta* als eine Schöpfung Gottes, des Heiligen, *Wirklichkeit* ist" (S. 118), und daß diese Wirklichkeit nicht vom Tun der Menschen abhängt. Im Zentrum alles Bemühens steht die Frage der Lehrgrundlage. Sie wird als dringlich empfunden angesichts der dreifachen Versuchung der Kirche aus der indischen Umgebung; es handelt sich 1. um die Versuchung, unter Verzicht auf die Bekenntniseinheit eine Macht darzustellen nach dem Vorbild der geschlossenen Macht der katholischen Kirche oder der politischen Massenorganisationen; 2. um die Versuchung zum Synkretismus etwa nach dem Beispiel Gandhis; 3. um die größte Versuchung, „das Christentum als moralische Kraft in den Dienst des neuen Staates zu stellen, ohne doch die Substanz des Christenglaubens klar zu verkündigen" (S. 122). Um deswillen wird, so brennend gerade die indischen Lutheraner an der Lehrgrundlage interessiert sind, ebenso leidenschaftlich eine Neuformulierung der Bekenntnisse derart gefordert, daß ihre heutige Aktualität für Indien zum Ausdruck kommt. Das Bemühen um solche Lehrgrundlage, das in einem doctrinal statement sein vorläufiges Ergebnis fand, wird nicht in erster Linie als Abgrenzung, sondern als Dienst an der indischen evangelischen Christenheit überhaupt verstanden, auch an der südindischen Union, vor der die gleichen Versuchungen stehen, um deren Abwehr sich die Lehrerklärung der lutherischen Kirchen bemüht, und mit der die Lutheraner unter Ausschluß von Organisationsfragen Gespräche über das Bekenntnis führen. Von diesem Dienst spricht besonders eindrücklich desselben Verfassers Aufsatz „Das Luthertum in den jungen Kirchen".

Die Frage, die in der deutschen evangelischen Missionswissenschaft fast von Anfang an besondere Pflege erfahren hatte, und auf die auch in der deutschen Erklärung von Tambaram noch wieder der Finger gelegt worden war, ist die nach dem Verhältnis von Evangelium und Volkstum. Als Beispiel für die einstige Behandlung dieser Frage sei Heinrich Fricks Aufsatz „Mission und fremdes Volkstum" genannt. In ihm werden die Thesen vertreten: „1. Innerhalb des Ringens um Erhaltung von Volkstum ist Mis-

sion unentbehrlich". 2. „Für Missionsarbeit ist Teilnahme am Ringen um das Volkstum unentbehrlich", und es wird weiterhin von einer besonderen deutschen Verantwortung im Ringen um die Erhaltung des Volkstums gesprochen. Im Gegensatz dazu macht Walter Freytag[1]), obwohl er im Sinne der Erklärung von Tambaram zur Beachtung der „Grundordnungen menschlicher Gemeinschaft" ruft, im Blick auf das Ende „die letzte Freiheit von allen Fragen volklicher und kirchlicher Gestaltung" geltend. Neben der Bodenständigkeit der Kirchen in Neuguinea, wo Volk und Gemeinde eine Einheit bilden, sieht er die Möglichkeit von Kirche auch dort, wo Bodenständigkeit ausgeschlossen erscheint, wie etwa in asiatischen Großstädten mit ihrem Völkergemisch. Alles, was seit ihren Anfängen die deutsche evangelische Missionswissenschaft zu dem Thema Evangelium und Volkstum gesagt hat, ist dargestellt und kritisch untersucht von J. Chr. Hoekendijk in seinem überaus wichtigen Werk „Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap". Der Reichtum seines Inhaltes kann hier nur angedeutet werden. Es bietet im Grunde eine ganze Geschichte der deutschen evangelischen Missionswissenschaft mit ihrer Vorstufe in Zinzendorf und Spangenberg und Zeichnung ihres Hintergrundes. Dabei wird sowohl unverbindliche Objektivität wie schulmeisterliche Kritik vermieden, vielmehr mit der Geschichte ein Gespräch über die Frage des Gemeindeaufbaus aus dem Evangelium geführt. Das gilt auch von der besonders gründlichen Darstellung Gutmanns und der Auseinandersetzung mit ihm. Gleichwohl erscheint in dieser rühmlichen Darstellung die Geschichte der deutschen Missionswissenschaft nicht als rühmliche; man kann, wenn man ihr nachdenkt, nicht mehr von einer spezifisch deutschen als einer vorbildlichen Missionsauffassung reden. Was weithin als Eigenart und Vorzug der deutschen evangelischen Mission galt, erweist sich als verhängnisvoller Irrtum, als unevangelisch, als allzu nah verwandt dem katholischen Prinzip „gratia non tollit naturam, sed perficit" und beruht auf weitgehender Säkularisierung und Verkürzung biblischer Botschaft. Der Weg „vom Pietismus zum Volkskirchentum" oder zur Volkschristianisierung ist keineswegs der Weg rechter Erfassung von Missionsarbeit und -ziel. Es ist nämlich der Weg vom „Reich-Gottes-Pathos" zum „Ethno-Pathos" oder von der Eschatologie zur Ekklesiologie. D. h. es handelt sich um den allmählichen Verlust des „eschatologischen Kontextes", um Enteschatologisierung, und es handelt sich auf der anderen Seite um die Herrschaft oder allmähliche Machtergreifung eines Kirchenverständnisses, in dem die Kirche nicht als sui generis gegenüber dem Volk mehr gesehen wird und ihren eschatologischen Charakter an eine weltliche Größe preisgegeben hat. Es ist freilich nicht so – das ist vielleicht bei H. in dem darstellenden

1) EMZ 1942 S. 332.

Teil im Unterschied zum systematischen nicht immer ganz deutlich –, daß d
Betonung der Kirche an sich selbst zur Enteschatologisierung führte, w
andererseits durch den Gedanken des Reiches Gottes das eschatologische Ve
ständnis der Mission durchaus nicht garantiert wird, so daß sein Zurüc
treten mit der Enteschatologisierung gleichbedeutend wäre. Der Gedanke d
Reiches Gottes ist nicht stärker als der der Kirche vor Säkularisierung g
schützt, die dann das Gegentell der (deutschen) Volkstums- oder Volkski
chenschwärmerei ist. Aber auch diese Gefahr ist gebannt, wo man sich m
H. bemüht, die Mission als eschatologisches Geschehen zu verstehen, den B
griff des Volkes und das Verhältnis des Volkes Gottes zu den Völkern sac
gemäß, d. h. vom biblischen Zeugnis her zu erfassen. Dadurch wird dann d
Lehre von den Ordnungen aus den Angeln gehoben und an die Stelle d
„Ordinologie" die „Ökologie" gesetzt, die es mit der Gesamtheit der sozi
logischen Gegebenheiten zu tun hat, sie aber lediglich als „Verkündigung
raum" wertet, ohne aus ihnen bestimmte völkische Ordnungen oder urtüm
liche Bindungen als schöpfungsmäßig herauszuheben und heiligen zu wo
len. Volkskirche *kann* dann wohl hier und da Ergebnis der missionarische
Verkündigung sein, aber nicht verbindliches Ziel und nichts Endgültige
weil auch da, wo sie Tatsache ist, stets die Spannung wachgehalten werde
muß zwischen dem Politeuma auf Erden und im Himmel. „In dieser We
ist die Kirche eine soziologische Unmöglichkeit" (S. 263). Die Abwehr all
Gemeinschaftsmythologie, die zu fordern ist, hindert die Kirche nicht, ei
„soziales Integrationszentrum" zu sein. Hier wird auf Karl Barths „Chr
stengemeinde und Bürgergemeinde" verwiesen. Damit stellt sich freilich auc
die Frage nach H.s eigenem Kirchenbegriff und nach seinem Verständnis d
beiden Reiche. Es wäre zu untersuchen, ob die angeblich lutherische Lini
der Volkschristianisierung auf Luthers (mißverstandene) Lehre von den be
den Reichen zurückgeht, zumal ja bedeutende Vertreter der Einzelbekeh
rung auch Lutheraner waren. Es ist weiter zu fragen, wenn man von sta
ken romantischen Einflüssen auf die Lutheraner des 19. Jahrhunderts sprich
die unleugbar sind, was denn unter Romantik zu verstehen sei[1]), und e
würden von da aus vielleicht einzelne der Gestalten, die H. behandelt ha
ein etwas anderes Gesicht gewinnen. Mindestens ebenso stark wie diese groß
Arbeit nötigt H.s Aufsatz „Mission in der Krise" zum gründlichen Nach
denken hinsichtlich des Verständnisses und der Begründung der Mission. H
hat in seinem Werk die deutschen Veröffentlichungen zum Thema Kirch
und Volk so gründlich und umsichtig behandelt, daß es nicht nottut, dies
Arbeit hier zu wiederholen.

Das Thema hat seit dem Zusammenbruch 1945, vielleicht auch dank H.
umfassender Kritik seine Aktualität oder doch seine bisherige Gestalt ver

1) Vgl. etwa Erich Ruprecht, Der Aufbruch der romantischen Bewegung.

loren. Wohl aber ist, nun wieder zugleich infolge des Zusammenbruchs und der bei H. (und nicht nur bei ihm) vollzogenen Besinnung auf den eschatologischen Charakter der (Mission und) Kirche und das Verständnis der Kirche als Volk Gottes, das in der Mission zu den Völkern in Beziehung tritt, die Frage nach dem Verhältnis des neuen zum alten Gottesvolk, zu Israel, lebendig geworden. Ein Bericht über die Literatur zu diesem Thema muß indes noch zurückgestellt werden.

Da Volkstum im nichtchristlichen Bereich von Religion durchzogen ist und mit ihr steht und fällt, ist dem Problem Evangelium und Volkstum eng verwandt das andere: das Evangelium und die Religionen. Johannes Witte unternimmt in seinem Werk „Die Christusbotschaft und die Religionen", die Religionen von der Christusbotschaft her zu beurteilen. Im vermeintlichen Anschluß an Paulus, Luther und die dialektische Theologie, im Gegensatz zu der Meinung der religionsgeschichtlichen Schule und fast der gesamten Theologie seit Schleiermacher versucht er nachzuweisen, „daß, was sie (nämlich die Weltreligionen) sagen, falsch ist, d. h. daß sie Irrtum und Irrweg sind und dem Menschen keine Rettung bringen aus ihren Nöten, vor allem aus der größten Not, der schuldhaften Trennung von dem alleinigen, lebendigen, heiligen Gott der Liebe" (S. 76). An diesen Nachweis knüpft er die Erwartung, den Anhängern der fremden Religionen damit ihr Vertrauen auf ihre Religionen zu nehmen, „die sie bisher für ihre Rettung hielten". „Es entsteht dann die Lage, daß sie an ihren Religionen verzweifeln" (S. 76). Ob sie sich diesem Nachweis erschließen und also diese Folge eintritt, ist freilich eine Sache der willentlichen Entscheidung. Aber wenn auch die Wekkung dieses Willens Tat und Wunder Gottes bleibt, so glaubt W. doch den Intellekt zu der Anerkennung jenes Nachweises führen zu können, daß die Religionen Irrtum und Irrweg sind. Das Verfahren ist dieses: unter drei Gesichtspunkten wird jede der Weltreligionen, Konfuzianismus, Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum dargestellt; es sind erstens die Gottesfrage oder das Übersein und seine Beziehung zur Welt und zu allem Leben in ihr, zweitens das Ziel und zwar das jenseitige und das diesseitige Ziel, drittens der Weg zu dem Ziel, dem jenseitigen und dem diesseitigen. Und es soll die Darstellung der Religionen von der Frage geleitet sein, ob „sie eine wirkliche Rettung geben aus den drei großen Menschheitsnöten, aus denen alle Menschen in der Religion Rettung suchen: 1. aus dem Bösen, seiner Schuld und seiner Verderbensmacht, 2. aus dem Leid, 3. aus dem Tod" (S. 77). Es ist nun gewiß ein Fortschritt gegenüber einer Religionsbetrachtung, wie sie vor allem auf der Weltmissionskonferenz in Jerusalem zutage getreten war, daß W. prinzipiell nicht die Frage nach der Überlegenheit des Christentums stellt (oder die Religionen auf ihren Wert hin untersucht), sondern die Wahrheitsfrage. Aber es handelt sich offenbar letztlich um wissen-

schaftliche Wahrheit, nicht die Wahrheit dessen, der die Wahrheit selber ist. Denn nur so ist das ganze Unternehmen möglich, auf wissenschaftlichem Wege die nichtchristlichen Religionen als Irrtum und Irrweg erweisen zu wollen. Infolgedessen werden denn auch bestimmte nichtchristliche Lehren als phantastisch und der Erfahrung widersprechend abgetan und also offenbar als mit dem wissenschaftlichen Weltbild, nicht mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Daher rührt letztlich die Beschränkung auf die Kulturreligionen, denn Weltreligionen sind die von W. genannten durchaus nicht alle. W.s Unternehmen leidet noch an einer weiteren Schwäche. Auf der einen Seite gilt alles Bemühen dem Nachweis, daß diese Religionen Irrtum und Irrweg sind; „allgemeine Offenbarung", die dann durch eine besondere Offenbarung in Christus ergänzt oder vollendet würde, wird weder in Röm. 1, 24 ff noch auch in Acta 14 und 17 gefunden; Wahrheitsmomente und logos spermatikos werden entschieden abgewiesen. Auf der anderen Seite aber wird doch der Nachweis unternommen, daß die Christusbotschaft die in den Religionen vorhandene Sehnsucht erfüllt und also doch, ohne daß das eingestanden würde, Krone des Konfuzianismus, Hinduismus usw. ist. Ahnen, Suchen und Anknüpfungspunkte sind trotz allem in dieser Darstellung wesentlich. Das hängt mit dem Intellektualismus des Unternehmens zusammen. Es würde nämlich, wenn die Wahrheit nicht als Lehre, sondern als Begegnung verstanden wäre, wenn nicht die Lehre, sondern der mit der Christusbotschaft konfrontierte Mensch der Ausgangspunkt wäre, deutlich werden einmal, daß nichtchristliche Religion, die auch die Religion des alten Adam im Christen ist, nicht unbefriedigtes Ahnen und Suchen und im übrigen Irrtum, sondern Widerspruch gegen Gott ist, zum anderen, daß sich der Mensch in ihr vollständig gesichert zu haben überzeugt ist und sie ein in sich geschlossenes Ganzes ist, das einer Ergänzung oder Erfüllung nicht bedarf, und daß sie schließlich nach dem, was die Christusbotschaft ihr bietet, gar kein Verlangen hat, weil sie das, woraus diese Erlösung verheißt, Sünde, Leid, Tod ganz anders versteht, so daß in der Christusbotschaft nicht etwa nur ein neuer und sicherer Weg aus ihnen heraus geschenkt wird, sondern überhaupt erst die Augen für ihre wirkliche Art geöffnet werden. Aber wenn auch dem Wollen des Verfassers das Gelingen versagt blieb, so ist doch ein verdienstliches und sachkundiges Bild namentlich von den ostasiatischen Religionen entstanden. Verdienstlich war auch die Aufnahme der deutschen Glaubensbewegung in die Untersuchung, und gut orientierend sind die im Anhang behandelten „Versuche einiger neuerer Theologen um die Lösung unseres Problems" sowie die nur leider reichlich flüchtige Behandlung der Anschauung der Kirchenväter, der Reformatoren und der nachreformatorischen Theologie von den nichtchristlichen Religionen. Eine Ergänzung und Auseinandersetzung mit seinen Kritikern gibt W. in der Broschüre „Offenbarung nur in der Bibel".

Was kritisch zu Johannes Witte gesagt wurde, gilt zum guten Teil auch für Hilko Wiardo Schomerus' Werk „Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung". Sch. stellt sich die Aufgabe, zwei Religionen in einem bestimmten, nämlich dem eschatologischen Ideenkomplex einander gegenüberzustellen. Da er mit Recht seine Aufgabe darin sieht, diesen Ideenkomplex im Zusammenhang des jeweiligen Ganzen darzustellen, in dem er sich findet, bekommen wir eine treffliche, sachkundige Einführung in ein großes Gebiet und die Eigenart indischen Denkens; denn im Zusammenhang mit dem eschatologischen Ideenkomplex werden die Ideen der Schöpfung und der Geschichte, die Anschauung vom Übel, vom Tode und vor allem von der Seele gesehen, für deren Zeichnung in erster Linie die wischnuitisch bestimmte epische und puranische Literatur benutzt wird. Die indischen Lehren werden Punkt für Punkt den christlichen zum Vergleich gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung soll aber nicht nur eine „tabellarische und registrierende, sondern . . . eine vergleichende und bewertende" in dem Sinne sein, daß die gegenübergestellten Tatsachen schließlich „auf ihre etwaige Folgerichtigkeit, Vernünftigkeit und auf ihren Wert hin geprüft werden" (S. 6). Freilich meint Sch. den Gesichtspunkt der Vernünftigkeit nicht so, daß die christlichen Ideen als vernünftig, die indischen als unvernünftig erwiesen werden sollen, wohl aber, daß man sich zunächst einmal völlig klar darüber zu werden versucht, welche religiösen Interessen den indischen Anschauungen zugrunde liegen, und diese dann auch ernst nimmt und anerkennt, dann aber . . . aus tief verantwortlichem Pflichtgefühl gegenüber Gott und seinen Mitmenschen heraus, sich und die Inder fragt, ob diese Interessen wirklich durch die indischen Spekulationen zu ihrem Rechte kommen, oder ob sie nicht besser und sicherer, ja nicht einzig und allein durch das, was das Christentum nicht an hohen Gedanken, dafür aber an göttlichen Verheißungen und Gaben bietet, auf ihre Rechnung kommen" (S. 314). Wenn nun also auch Vernünftigkeit des in Frage stehenden Ideenkomplexes nicht in rationalistischem Sinne gemeint ist, sondern nach seinem Wert für die Verwirklichung des in ihm zum Ausdruck kommenden Anliegens gefragt ist, so wird der christliche Ideenkomplex nicht minder als der indische unter die Wertfrage gestellt und damit sein Wahrheits- und Gehorsamsanspruch verneint. Dieser Mißgriff hängt damit zusammen, daß das christliche Kerygma fälschlich als Ideenkomplex behandelt wird. Für den indischen Ideenkomplex ist zwar der Zusammenhang mit dem *Ganzen* ausreichend durchgeführt, der Christ aber fordert den Zusammenhang mit dem *Zentrum*, der zwar am Rande immer wieder angedeutet wird, aber ohne gestaltende Wirkung bleibt.

Als die sicherlich wichtigste Veröffentlichung ist in diesem Zusammenhang Hendrik Krämers Werk „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt" zu nennen, dessen englische Ausgabe im Auftrag des Inter-

nationalen Missionsrates für die Weltmissionskonferenz in Tambaram ge-
schrieben worden war. Hier ist das in Frage stehende Problem auf dem
Boden einer gründlichen theologischen Besinnung behandelt. Wenn des öf-
teren ein Wort gegen theologischen Dogmatismus fällt, so gilt es nur einem
Denken, das logischer Folgerichtigkeit zuliebe Realitäten, und zwar Glau-
bensrealitäten, vergewaltigt; sie aber recht zu durchdenken, ist gerade das
Anliegen von Kr.s „biblischem Realismus", der nicht mit Biblizismus zu ver-
wechseln ist. Mit ihm verbunden ist die stark seelsorgerliche Haltung, die
ihn zwar Dogmatismus ablehnen läßt, aber selbst zum Denken verpflichtet.
Sein Gegenstand ist „die göttliche Wirklichkeit des lebendigen Gottes und
die sittliche und religiöse Wirklichkeit des lebendigen Menschen" (S. 122).
Dadurch bekommt, was nach der gründlichen Erörterung des Problems der
natürlichen Theologie über das Problem des Anknüpfungspunktes gesagt wird,
seine besondere Note, wenn es auf die Feststellung hinausläuft: „Es gibt
nur *einen* Anknüpfungspunkt, aber wenn wirklich dieser *eine* vorhanden ist,
so gibt es eben ihrer viele. Dieser eine Anknüpfungspunkt ist die Einstel-
lung und Haltung des Missionars", so daß das Problem der Anknüpfung „in
weitem Umfang ein Problem der Missionsethik, nicht nur ein Problem der
Einsicht und des Wissens" (S. 128) ist. Das wird dann konkret in den Ka-
piteln über „Die Missionarische Begegnung". Durch Kr.s Verbindung von
biblischen Realismus und seelsorgerlicher Haltung ist sodann das Verständ-
nis der nichtchristlichen Religionen bestimmt. Es geht in ihnen nicht in
erster Linie um Ideen, die mit entsprechenden christlichen Ideen zu ver-
gleichen und von ihnen her zu be- oder verurteilen wären, sondern um ein
einheitliches Grundverständnis der menschlichen Existenz, eine einheitliche
Auffassung der Totalität des Seins, und diese Grundauffassung gilt es nicht
zu zensieren, als phantastisch oder unlogisch oder unsittlich, noch zu dis-
kutieren, sondern zu verstehen und nun freilich nicht Verständigung, aber
verständnisvoll „Verkündigung, Anpassung und Dienst" zu bieten. Indem
die Religionen so in der Tiefe erfaßt werden, wird es unmöglich, sie wie
„Sammlungen geistiger Gebrauchsgegenstände, die wie Schuhe oder Schlipse
verglichen werden können" (S. 123) zu behandeln; es gilt vielmehr, sie je-
weils als eine unmittelbare Einheit zu sehen, „als einen geschlossenen Kom-
plex religiösen Lebens und Ausdrucks zu nehmen, bei dem alle ihn zusam-
mensetzenden Teile untrennbar untereinander verbunden und alle Teile
gleichmäßig von der gleichen Auffassung der Totalität des Seins durchgei-
stigt sind, die ihr eigentümlich ist" (S. 132 f.). Die Religionen sind „nicht
nur Reihen von spekulativen Ideen über das ewige Geschick des Menschen"
(S. 95), „nicht nur bestimmte Verkörperungen religiöser Theorie und Praxis",
sondern „gleichzeitig Kulturen und Zivilisationen" (S. 133). Der Erfassungen
der Totalität des Seins gibt es nach Kr. die primitive, die rationale und die

prophetische des biblischen Realismus, und es ergibt sich für ihn die Einteilung der Religionen in prophetische Offenbarungsreligionen (Christentum, Judentum und in gewissem Grade der Islam) und „naturalistische Religionen, die auf transempirische Verwirklichung zielen" (S. 129). Besonders eindrucksvoll ist die Darstellung der naturalistischen Religionen, denen die primitive Erfassung der Totalität des Seins zugrunde liegt, und die Charakteristik dieser primitiven Seinserfassung, die nicht nur den üblicherweise sogenannten primitiven Religionen, sondern auch den Religionen bzw. Kulturen Indiens, Chinas und Japans eigen ist und auch, ohne daß dies von Kr. ausgesprochen würde, der vulgären Frömmigkeit des Kirchenvolkes immer wieder ihr Gepräge zu geben droht. Hier liegt eine Konzeption vor, die für eine theologische Religionswissenschaft und die Mission von größter Bedeutung ist.

Kr.s Werk, das in Tambaram selbst ein recht gete ltes Echo erlebte, fand in der deutschen Theologie wenigstens zunächst ausführliche Würdigung[1]). Es veranlaßte z. B. Karl Hartenstein zur Besinnung über die Frage: „Wo stehen wir heute im Kampf um eine evangelische Religionskunde?" und Karl Heim zu einer Untersuchung über „Die Struktur des Heidentums", in der er Kr.s Verständnis des Heidentums in dem Sinne zu „ergänzen" und zu „vertiefen" sucht, daß er es seinem Wesen nach als Magie zeichnet. Als eigentlich strittiger Punkt ergibt sich in der Diskussion des Problemkomplexes die Frage nach dem Anknüpfungspunkt. Nachdem die ältere Diskussion hierüber schon 1935 in Siegfried Jacobs Studie „Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes in der deutschen evangelischen Missionsliteratur der Nachkriegszeit" dargestellt worden war, kam sie aufs neue in Gang durch Georg Eichholz' Aufsatz über „Das Wort Gottes und die Welt des Hörers", eine Fortführung seiner 1939 erschienenen Schrift über „Die Verkündigung der Kirche an die Welt". Wenn Siegfried Knak seine Ausführungen als Konstruktionen „in der dünnen Luft der Theorie" ansieht und dagegen die vom wirklichen Leben gestellten Fragen (der Bodenständigkeit der Kirche, der Volkskirche usw.) neben den allein vom Worte Gottes her gestellten Problemen zur Geltung bringen will, so übersieht er, daß Eichholz an der von diesen Fragen bereiteten Not nicht achtlos vorübergeht, sondern gerade die entscheidende Hilfe bietet und um deswillen die Größe dieser Not radikal aufdeckt. Letztlich kreisen seine Ausführungen um das Wunder der Weihnacht, das „das Wort ward Fleisch", um die Anknüpfung Jesu Christi selber, „die einzige Anknüpfung, die ihren Namen zu Recht trägt, die Anknüpfung der Barmherzigkeit Gottes" (S. 200); und sie zeigen höchst praktische und konkrete Folgen für die gesamte Missionstätigkeit bis in das

1) Ich folge hier eine kurze Strecke meinem Aufsatz „Mission als eschatologisches Geschehen".

Erlernen der Eingeborenensprachen hinein, das hier seine „christologisch Begründung" erhält. Wenn Karl Heim in seinem Aufsatz über „Die missionarische Verkündigung des Paulus" polemisch gegen Eichholz die Notwendigkeit der Anknüpfung unter Berufung namentlich auf Röm. 2, 14–15 gründet, so ist dagegen mit Eichholz die Fülle der Barmherzigkeit zu pressen „in der Gott selbst uns das Hören schenkt", das Geheimnis, „daß der Mensch, der hört, vom heiligen Geist geschaffen ist" (S. 203). Jene Römerbriefstelle ist deshalb nicht von dem Heiden vor dem Hören des Evangeliums zu verstehen; der Heide kommt nicht anders in die Stellung des Hörers und zu dem Bewußtsein, „daß er vor dem Richter auf der Flucht ist, der er doch nicht entrinnen kann", als so, daß die Botschaft von der Versöhnung erst die Frage weckt, auf die sie antwortet.

Von grundsätzlicher theologischer Schau aus haben zwei Werke den Islam zu behandeln versucht, ohne daß sie die Höhe bzw. Tiefe Hendrik Kramers erreichten. Emanuel Kellerhals gibt in zusammenfassender Übernahme der Ergebnisse der Spezialforschung, also im wesentlichen aus sekundären Quellen schöpfend, einen Überblick über das Gesamtgebiet des Islam. Ausgangspunkt für die theologische Schau, die er versucht, ist das Axiom, daß das Vielerlei der Phänomene einer Religion von ihrem Zentrum her zu verstehen sei; aber diese richtige Einsicht wird dadurch fragwürdig, daß als solches Zentrum in jeder Religion ein „Wort", eine „Botschaft" postuliert wird, vielleicht mit der unbewußten Absicht, die Möglichkeit einer wertenden Vergleichung mit dem Christentum zu schaffen. Zwar wird das Vergleichen nicht vorgenommen, um eine Überlegenheit des Christentums nachzuweisen, aber es haben sich Stück für Stück isalmische Lehren vor christlichen zu verantworten, so daß das Ganze wie eine umfängliche Spruchkammerverhandlung wirkt, deren Urteile zu den einzelnen Anklagepunkten jeweils durch das (Kollektiv-)Schuldbekenntnis des öffentlichen Anklägers gemildert wird. Darin aber dürfte Aufgabe und Eigenart einer theologischen Religionswissenschaft sich nicht erschöpfen, die Tatbestände, die unabhängig von ihr festgestellt sind, zu beurteilen, sie wird sie vielmehr anders sehen bzw. andere Tatbestände enthüllen. Unter der gleichen Schwäche leidet das große Werk von Gottfried Simon „Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit". Die Beurteilung des Islam kann hier sogar zu einer Verurteilung derart werden, daß etwa das Urteil über die Person Mohammeds in der Bezeichnung „satanisch-dämonisch" gipfelt oder ein andermal festgestellt wird, „daß viele der Verfolger inzwischen vom wohlverdienten Gericht Gottes ereilt sind" (S. 373). Aber das Schwergewicht liegt in diesem Falle auf der gewaltigen Fülle von Tatsachen aus Geschichte und Gegenwart des Islam und aus Geschichte und Gegenwart der Mission unter den Moslem und der Auseinandersetzung mit ihnen wie auch aus der Pro

paganda des Islam in den verschiedenen Teilen Afrikas, in Indien, Indonesien, Japan und den europäischen Ländern. Der Islam der Gegenwart kommt in modernen Selbstzeugnissen zu Wort und wird zum Teil aus eigener Anschauung des Verfassers lebendig beschrieben. Wohl alle Fragen, die mit der Mission unter den Moslem zusammenhängen, werden umsichtig und unter Heranziehung von vielen Quellen und Illustrationsmaterial erörtert. Zweierlei tritt aus der Fülle des Behandelten klar heraus. Einmal die Erkenntnis, daß der Einbruch aufklärerischen Geistes in den Islam ihn keineswegs für das Evangelium offener macht: „Ein aufgeklärter Moslem denkt nicht daran Christ zu werden" (S. 659), so daß man auf Reformer und Reformbewegungen keine Hoffnung setzen darf. Sodann: es kommt alles auf klare Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus an. Im Unterschied zur Verkündigung können andere Arbeitszweige der Mission, Schularbeit, Liebestätigkeit, ärztliche Mission, allenfalls Achtungserfolge erringen. Die Verkündigung ist aber weiter auch von den Disputationen zu unterscheiden, die in der Islammission eine große Rolle gespielt haben, auch unvermeidlich sind, die aber nur höchst beschränkten missionarischen Wert haben, ja die Gefahr in sich bergen, das Evangelium zu verdunkeln oder zu verfälschen (vergleiche besonders S. 634 ff.).

Der neueste und nächst Krämers Werk gründlichste Versuch einer theologischen Schau der Religion ist Gerhard Rosenkranz' „Evangelische Religionskunde". In ihr wird versucht, „die entscheidenden Aussagen und Übungen der heute bedeutsamen Religionen von ihrer Lebensmitte her zu verstehen und in das Licht der Christuswahrheit zu stellen". Damit ist zunächst die Begrenzung auf Islam, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus, Hinduismus und Christentum gegeben; die Religionen der Naturvölker tauchen nur am Rande (in der Sicht Ad. E. Jensens) auf. Zum anderen wird, obwohl R. kein Kompendium der Religionsgeschichte geben will, doch ein farbiges und plastisches Bild von den genannten Religionen gezeichnet, wenn auch ein Gesamteindruck jeder einzelnen durch die Aufteilung ihrer Darstellung unter bestimmte Problemkreise (Welt und Mensch; die Überwelt; Mensch und Überwelt; Tod und Anderwelt) etwas erschwert wird. Dieser Nachteil wird jedoch dadurch aufgewogen, daß die Darstellung einer jeden Religion an ihrem Metazentrum, ihrem „ganz besonderen, nur ihr eigentümlichen Gleichgewichts- und Schwankpunkt" orientiert ist. Vorausgeschickt wird ihr ein geschichtlicher Überblick über die Religionen unter dem Titel „Gestalten und Kräfte". Etwas befremdlich, wenn auch begründet, ist in diesem geschichtlichen Überblick, daß der Islam an zwei Stellen, vor und nach dem Christentum, behandelt wird. Das Christentum selbst wird von der Christuswahrheit unterschieden. Die Christuswahrheit wird wesentlich als die Botschaft des Gottessohnes vom Gottesreich, das in ihm angebrochen

ist, auf Grund namentlich synoptischer Aussagen dargestellt; Paulus wir
zwar nicht beiseite gelassen, aber von den Synoptikern her interpretiert, un
es ist nicht deutlich, ob die Mitte der paulinischen Botschaft ebenso zu
Geltung kommt wie das Metazentrum der anderen Religionen. Es scheir
nämlich nicht überall die Gefahr vermieden zu sein, die Christuswahrhe
als intellektuelle Wahrheit, als Idee zu verstehen, mit der die Ideen de
anderen Religionen konfrontiert werden. Wenn aber die Christuswahrheit ir
Sinne der paulinischen Botschaft von Jesus Christus verstanden wird, is
von ihr nicht ablösbar, was sie wirkt, nämlich Glaube und Gemeinde, un
wenn denn die Christuswahrheit dem Christentum gegenübergestellt wir
so müßte von Kirche noch in einem anderen Sinne die Rede sein als nu
in dem eines Abfalls von der Christuswahrheit und müßte ihr Verhältnis zur
Christentum klar bestimmt werden, das weder das der Identität noch da
der Beziehungslosigkeit sein kann. Man kann nicht Christus in der Weis
gegen Christentum und Kirche und Theologie isolieren, wie es R. tut, un
es heißt sicherlich „Satisfaktionstheorien und Entmythologisierungsversuche"
(S. 10) mißverstehen, wenn man ihnen schlechthin den Vorwurf macht, si
wollten Christus verfügbar machen, während sie doch zum Teil gerade de
Entschlossenheit ihre Entstehung verdanken, der Verfügbarkeit zu wehren
Zwar wird das Urteil über die nichtchristlichen Religionen mit paulinische
Worten ausgesprochen, aber R. merkt selbst, daß das nur unter Umdeutun
möglich ist. Es sollen wohl die Worte „unter dem Gesetz verwahrt" (Gal. 3, 23
für alle nichtchristlichen Religionen gelten, nicht aber mehr ihre Deutun
im nächsten Vers, daß „das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Chri
stum"; die Konsequenz wäre Ersetzung des Alten Testaments in heiden
christliche Kirchen durch die heiligen Schriften ihrer angestammten Reli
gionen. In der Interpretation der Religionen selbst, für die R. sich den Er
kenntnissen Gerardus van der Leeuws und Rudolf Ottos verpflichtet weiß
geht es nach alledem nicht darum, einen Absolutsheitsanspruch des Christen
tums gegenüber den nichtchristlichen Religionen nachzuweisen, sondern „der
Ausschließlichkeitsanspruch für Christus" zu erheben (will man den Verdacht
des Verfügens vermeiden, würde man besser den Ausschließlichkeitsanspruch
Jesu Christi vernehmlich machen) unter Ausschluß der logos spermatikos-
Lehre der Apologeten wie der Theologia naturalis der katholischen Lehre
wie der Position der religionsgeschichtlichen Schule, namentlich Ernst
Troeltsch'. Es ist der Vorzug des Buches, daß diese Voraussetzung bewußt
festgehalten wird; es geht infolgedessen im Grunde um „Bezeugung und
Verkündigung" (S. 248). R. formuliert den Gegensatz zwischen Christus-
wahrheit und nichtchristlicher Religion, der sich dann herausstellt, so, daß
hier „die Frage nach dem Was der Wirklichkeit" die Grundfrage ist, „in
Jesus die Frage nach dem Wie der Wirklichkeit" entgegentritt, dort das

„Bemühen der Menschen um Sicherung gegenüber einem geheimnisvollen Ewigen", hier der „Bankrott menschlicher Bemühungen, die entscheidende Antwort von sich aus zu finden" (S. 247), die Aufdeckung des Abgrundes und der Unmöglichkeit von Anknüpfung. Mit Recht wird als die einzige Möglichkeit, über den Abgrund hinüberzukommen, die gesehen, „die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit hineinzulieben in die tiefste Not des Menschen" (S. 250). Aber diese Einsicht wird im selben Atemzuge zur Hälfte zurückgenommen. Denn dieser Mensch wird als der gesehen, „der um Rückgewinnung seiner Teilhabe am Leben Gottes, seines Schöpfers ringt" (S. 250), und es wird infolgedessen von „viel Ahnung und Sehnsucht" in den nichtchristlichen Religionen gesprochen und von ihrem „Reichtum an bewunderswerten metaphysischen, kosmologischen und anthropologischen Erkenntnissen, an mystischen Einsichten und praktischer Lebensweisheit" gesagt: „über allem liegt ein Widerschein der Herrlichkeit Gottes, der den Menschen geschaffen hat" (S. 243). Das einleitende Kapitel „Das Evangelium und die Religionen" enthält außer der Grundlegung des Unternehmens einer evangelischen Religionskunde eine Apologie der Religionswissenschaft und einen knappen Abriß der Geschichte der Bemühungen um das Problem.

Handelt es sich bei R. um einen trotz aller Kritik bedeutsamen Versuch einer „Evangelischen Religionskunde", so verspricht zweifellos der Titel „Religionswissenschaft in neuer Sicht" bei weitem zu viel, unter dem „drei Reden (von Birger Forell, Heinrich Frick und Friedrich Heiler) über Rudolfs Ottos Persönlichkeit und Werk anläßlich der feierlichen Übergabe des Marburger Schlosses an die Universität 1950" vereinigt sind. Während Forell ein kurzes anziehendes Bild der Persönlichkeit Ottos zeichnet und Heilers Beitrag „Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionswissenschaft" seine wissenschaftliche Leistung zusammenfaßt, bekommen in Fricks Vortrag „Religionswissenschaft in neuer Sicht" die Marburger Religionskundliche Sammlung und Rudolf Otto eine so epochale Bedeutung, daß nur eine Vision ihr gerecht zu werden vermag. Es ist nicht etwa nur von einer Wende in der Religionswissenschaft die Rede, die Rudolf Otto heraufgeführt hat, sondern von einer „radikalen Wende im religiösen Glauben", vergleichbar „jener ungeheuren Wende, die der abendländische Mensch an den Namen Augustinus knüpft" (S. 6), die Rudolf Otto gesehen und aus der oder über die hinaus er Blick und Weg in die Zukunft gewiesen habe. Es scheint, daß die Vision weder der Wirklichkeit des Evangeliums noch der Wirklichkeit der Welt und ihrer Mächte gerecht wird und also Vision bleibt. Aber auch die Sicht der Religionswissenschaft kann keineswegs neu heißen, wenn der Religionswissenschaft die Aufgabe gestellt wird, „die Überlegenheit und Notwendigkeit christlichen Glaubens in modernen Begriffen gegenüber werthaltigen Fremdreligionen darzulegen" (S. 9).

Das heutige Missionsdenken in Skandinavien)[1]

Eine Literaturübersicht

Von Herman Schlyter

Eine Gesamtübersicht über das Missionsdenken in den skandinavischen Lär dern gab es bisher nicht[2]). Erst in den letzten Jahrzehnten kann man von einer Missionsdenken von Bedeutung reden. Besonders die letzten 10–15 Jahre sin hier wichtig, und manche Zeichen deuten darauf hin, daß die nächste Zukunft ein reiche Ernte ergeben wird.

Die beste Allgemeinorientierung im skandinavischen Missionsdenken bekomm man in den drei skandinavischen Missions-Zeitschriften „*Svensk Missionstid skrift*" / Herausgeber B. SUNDKLER /, „*Norsk Tidskrift for Misjon*" / Herausgeber O.G.MYKLEBUST / und „*Nordisk Missionstidskrift*" / Herausgeber C. RENDTORFF

I. Exegetische Neubesinnung[3])

Die neuere Bibelforschung in Skandinavien ist vor allem durch ihre Er gebnisse in drei Problemkreisen für die Mission von größter Bedeutung ge worden. Zuerst allgemein durch die Neubegründung der Mission in der bi

1) Abkürzungen am Schluß. Dieser Bericht wurde für die kontinentale, von W. C. C. einberufene und von Prof. KRAEMER und Dr. HOEKENDIJK geleitete Missionstagung in Freudenstadt, 16.–20. Oktober 1951, geschrieben. Die zu dieser Tagung fertiggestellte Übersicht über das Missionsdenken in Deutschland und der deutschen Schweiz sind in „Evangelische Theologie" 1951, S. 258–267, bzw. E. M. M. 1951 veröffentlicht worden. Besonders danken möchte ich hier den Herren Dr. HOEKENDIJK, Dozent MYKLEBUST und Pastor E. M. NIELSEN, die mir bei der Ausarbeitung dieser Übersicht in freundlicher Weise geholfen haben.

2) Für Schweden vid. H. BACKMAN, Missionen i nyare svensk teologi, in No T. M. 1948, S. 206–216, H. SCHLYTER, Mission in schwedischer exegetischer und systematischer Theologie, in Th. L. Z. 1952 und H. SCHLYTER, Missionswissen schaft in Schweden, in Th. L. Z. 1949, Sp. 396–401, wo auch über älteres schwe disches Missionsdenken berichtet wird; für Norwegen, vid. die wichtigen Aufsätze von O. G. MYKLEBUST über „Existenzberechtigung der Missionswissenschaft" in T. T. K. 1943, S. 28—43; und „Missionskunde in der norwegischen Pastoren ausbildung", in T. T. K. 1946, S. 163–185.

3) Ausführliche Literaturberichte über die Nordische Bibelforschung in Theol Rundsch. 1949, S. 273–328 (A. BENTZEN, zum A. T.) und 1950, S. 216–238 288–317 (H. LINDESKOG, zum N. T.).

blischen Gesamtbotschaft; dann – damit unauflöslich verbunden – durch die Entdeckung der Rolle, welche die Kirche im Urchristentum spielte (A. Fridrichsen in Uppsala hat diese Entdeckung „das größte Ereignis in der exegetischen Forschung unserer Generation" genannt) und schließlich durch ihre Beiträge bis in die allerjüngste Zeit hinein, die zu einem neuen Verständnis des Apostolats und des Charakters der urchristlichen Verkündigung verhalfen.

a) Bereits 1937 hat B. Sundkler zusammen mit A. Fridrichsen eine kleine Schrift veröffentlicht, in der die neue Sicht der biblischen Begründung der Mission angedeutet wird[1]). Sundkler zeigt, daß die übliche Alternative „Partikularismus-Universalismus" für die Verkündigung Jesu, (wie für das gesamte biblische Kerygma) illegitim ist. Indem Jesus „partikularistisch" war und „Sinn und Ziel der Heilsgeschichte in der Wiederaufrichtung Israels sah", war er „universalistisch" und machte aus dem Haus Israels das „Haus der Kirche".

Fridrichsen hat diese Gedanken aufgenommen und in mehreren Veröffentlichungen weiterentwickelt[2]). Er zeigt, daß die Gesamtintention der Bibel Mission ist. Ihre grundlegende Voraussetzung findet sie im A. T., in der Erwählung Israels. In und durch Israel handelt Gott eschatologisch mit der Welt. Der alttestamentliche Missionsgedanke ist rein eschatologisch.

Schon bei den Propheten sind die Notwendigkeit und das *Wesen* der Weltmission klar gefaßt. Noch nicht aber ihre *Form*. Die wird erst klar, nachdem Jesus die Prophezeiung erfüllt. Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes ist sein Ziel. Die Zeit für die Heiden kommt erst, nachdem die Ekklesia in Israel gegründet ist, nach Kreuz und Auferstehung.

Die *Kirche* wird jetzt die Klammer zwischen Auferstehung Christi und seiner Parousie. Sie ist eine eschatologische Größe, und als solche wesentlich *Missions*kirche. Bis zur Parousie hat die Kirche eigentlich nur eine Aufgabe: die Mission.

Auch von *Paulus* werden diese Linien weitergezogen in seiner Missionstheologie, indem auch er die zwei Pole der Exklusivität (Israel!) und des Universalismus (die ethne!) verbindet. Die Endperspektive bleibt wesentlich dieselbe: wenn die vollzählige Schar der Heiden „eingegangen" ist, wird ganz Israel erlöst.

Diese Ortsbestimmung der Mission im gesamten Heilsplan Gottes, hier nur allzu summarisch skizziert, ist dann später von verschiedenen Seiten

---

1) B. Sundkler et A. Fridrichsen, Contributions à l'étude de la pensée missionaire dans le Nouveau Testament. Uppsala 1937.

2) A. Fridrichsen, Två missionsföredrag, in Ny Kyrklig Tidskrift 1942, Seite 92–95; Ders., Missionens bibliska grund, in S. K. M. Årsbok 1946, S. 10–19.

weiter begründet und ausgearbeitet worden. So hat z. B. Fridrichsens Schü
ler B. Reicke das Verhältnis von Israelmission und Heidenmission nähe
präzisiert[1]). Jesus hat in seiner Verkündigung dem Begriff Israel schon ein
Elastizität und Ausdehnung gegeben. Prinzipiell ist darum in der Israe
mission immer schon die Heidenmission mit eingeschlossen. Nach der Ve
werfung durch Israel proklamiert der Messias die Heidenmission. Als Me
sias, der die Macht über die Heiden erhalten hat, sucht Jesus nun auch do
das Verlorene. Das Israel kata sarka wird vom Israel kata pneuma abgelös
Das ist das Grundprinzip der Weltmission.

Aus den Beiträgen in anderen skandinavischen Ländern wären hier noc
folgende zu erwähnen:

In Norwegen hat Ch. Ihlen, in einem Aufsatz über Israel und die Wel
mission, „Frelsens folk og folkets frelse" („Das Volk des Heils und das He
des Volkes")[2]) die bleibende Sonderstellung Israels im Heilsplan Gotte
dargelegt. Israel ist, nachdem das Reich von ihm genommen wurde, nich
vom Heil ausgeschlossen. Es bleibt unter der Verheißung von Röm. 11 26.

In Dänemark zeigt J. Munck in einem Aufsatz die zentrale Stellun
Israels in der Heilsgeschichte auf[3]). Weiter wären in Dänemark auch di
Veröffentlichungen A. Bentzens zu erwähnen[4]).

Wichtig dürfte in diesen Verhandlungen sein, daß die grundlegende Vo
aussetzung der Mission im A. T. klar dargestellt wird. Durch Israel wird de
Heilsplan Gottes mit der Welt vollendet. Die Verbindung von „Exklusiv
tät" und „Universalismus" wird beibehalten. Die neue Tempelgemeind
das neue Israel, die Kirche bleibt das Zentrum der Welt, „L'instrument d
la réalisation du salut" (Fridrichsen), darum wesentlich Missionskirch
Und gleichzeitig bleibt Israel doch seine Sonderstellung im Heilsplan Go
tes erhalten. Wichtig ist auch der besonders bei Wingren hervorgehobe
Gedanke (siehe unten) von dem Zusammenhang zwischen Weltschöpfun
und Weltmission.

b) Diese heilsgeschichtliche Ortsbestimmung der Mission hat, wie vorhe
schon deutlich geworden sein mag, auch *ein neues Verständnis der Kirch
und ihrer wesentlichen Beziehung zur Mission* mit sich gebracht.

Schon in O. Linton's Buch, das später eine so bedeutende Rolle als Hand
buch und Wegweiser bei der Diskussion um die Kirche spielte[5]), wurde di

1) B. Reicke, Den primära Israelsmissionen och hednamissionen enligt synop
tikerna, in S. T. K. 1950, S. 77–100.

2) Ch. Ihlen, No. T. M. 1948, S. 139–156.

3) J. Munck, Israel og hedningerne i det N. T., in D. T. T. 1951, S. 65–81.

4) z. B. A. Bentzen, Messias, Moses redivivus, Menschensohn. Zürich 1948.

5) O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neuen Forschung. Uppsa
1932.

missionarische Dimension der Kirche angedeutet. Die Kirche wurde hier verstanden als eine eschatologisch-kosmische Größe, die als eine Totalität handelt. Dieses Handeln aber ist Mission. Bereits in den Evangelien sind Kirche und Mission eins: die Berufung der Zwölf ist eine kirchen- und zugleich eine missionsgründende Tat.

Als ein wichtiges Ereignis in der schwedischen Theologie ist die Herausgabe von „Ein Buch von der Kirche" (1942) zu betrachten; ein Sammelband von verschiedenen Beiträgen[1]).

Obwohl in diesen Veröffentlichungen direkt nicht viel über das Verhältnis von Kirche und Mission gesagt wurde, haben die grundlegenden Gedanken doch eine wichtige Bedeutung für das Missionsdenken gehabt. Das neue Kirchenverständnis, das aus diesen Studien spricht, wäre etwa folgendermaßen zu charakterisieren: „Die Kirche ist der Ort für Gottes erlösende Nähe hier auf dieser Erde, Gottes lebendiges Organ, eine eschatologische Größe" (Josefson). „Die Kirche ist Christus, wie er nach seiner Auferstehung uns nahe ist und uns hier auf Erden begegnet" (Nygren).

In weiteren Beiträgen der skandinavischen Bibelwissenschaft zu dem Kirchenbewußtsein im Urchristentum ist zur Klärung der Beziehung von Kirche und Mission Wichtiges gesagt, was noch einer systematischen Verarbeitung in der Missionstheologie harrt[2]).

c) Aus einem dritten Problemkreis, den wir den des Apostolats und der Verkündigung genannt haben, kann in diesem Bericht nur kurz auf folgendes hingewiesen werden.

Der *Apostolat* ist zum Gegenstand einer neuen, eingehenden Untersuchung geworden, in der man sich einen Weg durch „das Dickicht des frühen Urchristentums" zu bahnen versucht. Für die Missionstheologie können vor allem drei, wenn auch zur Zeit teilweise noch umstrittene, Ergebnisse von besonderer Bedeutung werden:

---

1) *En Bok om Kyrkan.* Stockholm 1942; vgl. Den nya Kyrkosynen. Lund 1945. (Eine Sammlung von Vorträgen.) Eine zusammenfassende Übersicht geben H. H. Schrey, Das Ringen um die Kirche in der schwedischen Theologie der Gegenwart, in Verkündigung und Forschung 1951, S. 136–146 und Å. V. Ström, Nytt om Kyrkan i N. T., in N. K. T. 1944, S. 70–80. Vgl. A. Bäfverfeldt, Kyrkosyn och missionssyn, in S. M. T. 1946, S. 24–32 und H. Schlyter, Kirche und Mission in Th. L. Z. 1952, Sp. 267–272.

2) Vgl. u. a. N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums. Oslo 1941; J. Lindblom, Ekklesia (eine biblische Studie zur Beleuchtung des Kirchenproblems) Stockholm, 1943; H. Sahlin, Messias und Gottesvolk, Uppsala, 1945; H. Sahlin, Kyrkotanken på apostlarnas tid (Kirchengedanke zur Zeit der Apostel) in N. K. T. 1946, S. 81–98.

Erstens eine größere Differenzierung im urchristlichen Apostelbegriff, die das traditionelle Bild beträchtlich korrigieren dürfte[1]).

Zweitens eine klarere Herausstellung des eschatologischen Charakters des (bes. paulinischen) Apostolats: „Der Apostel steht im Zentrum der eschatologischen Geschichte zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi" (Fridrichsen)[2]).

Und drittens, eine Präzisierung der Beziehungen zwischen Evangelium und Apostolat als Korrelatbegriffe. Dabei wird betont, daß es zum Wesen und zur Substanz des Evangeliums gehört, daß die Apostel eingesetzt werden es zu verkündigen.

Diese Korrelation von Evangelium und Apostolat ist ein gemeinsamer Zug der gesamten urchristlichen Tradition[3]).

Im Zusammenhang mit diesem letztgenannten Punkt soll hier auch aufmerksam gemacht werden auf das umfangreiche Werk von R. Asting über die Verkündigung des Wortes im Urchristentum[4]). Der Verfasser versucht, das Wesen des Urchristentums aufzuhellen an Hand der drei wesentlichen Begriffe Wort Gottes, Evangelium und Zeugnis. In seiner Begriffsgeschichte dieser drei zentralen Verkündigungsbegriffe zeigt Asting, daß die urchristliche Verkündigung Folge und Wirkung der erfahrenen eschatologischen Heilstat ist, eine Vergegenwärtigung des in Jesus Christus geschehenen und geschehenden eschatologischen Handelns Gottes. Erst in dem nachapostolischen Zeitalter soll die Verkündigung ihren eschatologischen Anredecharakter verloren haben und zu einer „Wahrheitsmitteilung" degeneriert sein.

II. Die theologische Verarbeitung

Neben der Bibelwissenschaft hat auch die *systematische Theologie* im letzten Jahrzehnt ein reges Interesse für die Mission gezeigt.

In *Schweden* wollen wir hier nur einige Arbeiten von Bischof A. Nygren und von den Professoren H. Lindroth und G. Wingren erwähnen.

---

1) In Dänemark bereitet J. Munck eine größere Arbeit über den paulinischen Apostelbegriff vor; vgl. von ihm: Paulus' Apostolat og Apostelbegrebet i det N. T., in D. T. T. 1948, S. 141–157; La vocation de l'Apôtre Paul, in Stud. Theol. I. 1, S. 131–146; Paul, The Apostles and the Twelve, in Stud. Theol. III. 1, S. 96–110; weiter H. Mosbech, Apostolos in the N. T., in Stud. Theol. II. 2, S. 166–200.

2) A. Fridrichsen, The Apostle and His Message. Uppsala 1947.

3) N. A. Dahl, Evangelium og Apostel, in N. T. T. 1943, S. 193–217.

4) R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen Wort Gottes, Evangelium und Zeugnis. Stuttgart 1939. Vgl. auch O. Moe, Preken og vidnesbyrd i lys av det N. T., (Predigt und Zeugnis im Lichte des N. T.) in N. T. T. 1939, S. 61–75 und Alf Kristoffersen, Åpenbaringstanke og misjonsforkyndelse hos Paulus, Stavanger, 1938.

In einem bemerkenswerten Vortrag über den „Platz der Mission im Zentrum des Christentums“[1]) betont Nygren, daß die Mission nicht eine Sonderaufgabe, nicht eine der vielen Aktivitäten der Kirche sein kann, sondern zum innersten Wesen des Evangeliums gehört. Nur eine enteschatologisierte Theologie („ohne Eschatologie kein Universalismus“) hat das vergessen können. Wenn die Mission ausbleibt, ist das immer der sicherste Beweis dafür, daß man die Sicht auf die spezifische Eigenart des Evangeliums verloren und das Christentum auf den Plan einer „Religion“ herabgedrückt hat.

Prägnant kann man die Botschaft der Mission als das Evangelium des Kreuzes definieren. Das Kreuz ist einerseits das Gericht über alle Religion, in der sich der Mensch selbst einen Weg zu Gott zu bahnen versucht, und andererseits bezeugt es, daß Gott sich einen Weg zu dem Menschen gebahnt hat. Das Evangelium des Kreuzes erhebt den Anspruch, alle Völker zu erreichen. Der Menschheit, die unter dem Zorne Gottes steht, soll die in Christo offenbarte Gerechtigkeit bezeugt werden. Hierin hat die Mission ihren Grund, ihre Existenzberechtigung und ihre Notwendigkeit.

Ähnliche Gedanken hat H. Lindroth entwickelt in seinem Aufsatz über den „Platz der Mission in unserem christlichen Glauben“[2]). Auch er betont, daß die Mission in einem enteschatologisierten, d. h. unechten Christentum nicht bestehen kann. Als Verwirklichung der Erlösungsgeschichte Gottes in der Welt ist die Mission der Weg für das Hervordringen des Gottesreiches unter den Kindern der Sünde und des Todes.

In einer scharfsinnigen Analyse der „Predigt“ hat G. Wingren mit Hilfe der Ergebnisse neuerer Bibel- und systematischer Theologie etwas gegeben, das man vielleicht eine existentielle Missionstheologie in nuce nennen könnte[3]). Wesentlich ist für ihn der Zusammenhang zwischen Weltschöpfung und Weltmission. Das Evangelium ist Siegesbotschaft, Zeugnis vom Sieg Christi in Kreuz und Auferstehung über die Feinde der ganzen Menschheit. Dies ist das Wort, von dem der Mensch leben soll. Das Wort ist da, um verkündigt zu werden; sein objektiver Inhalt wird erst völlig deutlich, wenn es gepredigt wird. In der Verkündigung wird dieses Wort in Bewegung gebracht und zwar gleichzeitig in eine doppelte Bewegung: auf die Enden der Welt hin und auf das Ende der Zeit hin. Eine Kirche, die dieses Wort ver-

1) A. Nygren, Missionens plats i kristendomens centrum, in S. T. K. 1943, S. 113–126, und teilweise in N. M. T. 1943, S. 236–243.

2) H. Lindroth, Missionens plats i vår kristna tro, in S. K. M. Årsbok, 1946 S. 20–35.

3) G. Wingren, Predikan. Lund 1949. Eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung. Vgl. vom selben Verfasser: Das Evangelium und die Mission, in E. M.M. 1947, S. 140–148.

kündigt, kann nur eine Missionskirche sein und darum, so betont Wingre auch eine Volkskirche, die er als eine Missionsgröße betrachtet.

Das außerordentlich inhaltsreiche Buch W's könnte für die Grundlegung einer neuen Missionstheologie von entscheidender Bedeutung werden.

In Norwegen hat R. Hauge die Frage der allgemeinen Offenbarung auf neue als ein missionstheologisches Problem untersucht und das Konzept der revelatio generalis (bei ihm als consensus moralis gefaßt) für die Missionsarbeit hervorgehoben[1]).

Aus Dänemark sind einige Beiträge zu erwähnen von Prof. Skydsgaard und Missionar J. Christensen. Letzterer betrachtet die Mission ausschließlich als Wortverkündigung durch Predigt und Sakramente. Die dänische Pathanmission zu der Missionar Chr. gehört arbeitet praktisch auch nach diesem Grundsatz.

Im Bereich der *praktischen Theologie* hat man sich nicht viel mit der Mission beschäftigt. Verschiedene monographische Arbeiten z. B. über die Tauffrage und die Kirchenzucht, die Ausbildung der Theologen und Pfarrer in den jungen Kirchen sind von Missionaren geschrieben worden und tragen mehr missionsmethodischen Charakter[2]). Mission und Amt ist bisher wenig behandelt worden. Ansätze dazu gibt es u. a. in zwei musterhaften Untersuchungen über das Amt[3]).

Wichtige prinzipielle Fragen wurden erörtert in den Veröffentlichungen von B. Sundkler, jetzt Professor in Uppsala. In „Junge Kirche in Tanganjika" ist es dem Verfasser gelungen, ein äußerst plastisches Bild einer jungen Kirche (die Buhaya-Kirche) zu zeichnen[4]). Dabei wurde der Versuch gemacht, mit Hilfe der Soziologie die „vierte Dimension" des kirchlichen Lebens deutlich hervorzuheben, die Kirche in ihrem Alltags- und Feiertagsleben, mit ihren zahllosen Verbindungen zur Gesamtwirklichkeit der heidnischen Umwelt.

In einer zweiten, international schon bekannten, musterhaften Untersuchung der Sektenbildung in Süd-Afrika wurde in ähnlicher Weise verfahren[5]). Nicht die „Mission", sondern die „Kirche" steht vom Anfang an im Blickfeld. Die „Missions"geschichte soll zur (jungen) Kirchengeschichte werden

1) R. Hauge, in N. T. T. 1949, S. 242–256.

2) Unter anderem: E. Amdahl, Dåppsroblement på Misjonsmarken, in N. M. T. 1945, S. 177–198. H. v. Sicard, Dopet och dess ställning i Afrika, in S. M. T. 1951. S. 3–29. B. Sundkler, Teologien och de unga kyrkorna, in S.M.T. 1950, S. 1–10 (deutsche Zusammenfassung in E. M. Z. 1951, S. 65–69).

3) R. Askmark, Ämbetet i den svenska kyrkan, Lund 1949, S. 291 ff., und der von Hj. Lindroth herausg. Sammelband „*En bok om Ämbetet*", Uppsala 1951, S. 33 ff., 44 ff. und 54 ff.

4) B. Sundkler, Ung kyrka i Tanganjika. Stockholm 1948.

5) B. Sundkler, Bantu Prophets in South Africa. London 1948.

Damit ist bereits der entscheidende Schritt getan in den Bereich, in dem bisher im skandinavischen Missionsdenken ohne Zweifel das Schwergewicht gelegen hat: in die *historische Forschung*. Eine ganze Reihe wertvoller Beiträge könnten hier erwähnt werden[1]).

Auch theoretisch hat man sich mit dem Problem der Missionsgeschichte als Kirchengeschichte befaßt. G. Westin stellte die Frage[2]), ob man nicht bereits *vor* der Gründung „selbständiger" Kirchen, Kirchen- statt Missionsgeschichte schreiben soll. Das missionsmethodische Material soll früher und klarer zum Gegenstand theologischer Bearbeitung werden, als es bisher geschieht. Dabei handelt es sich zuerst um eine Materialsammlung in größter Breite, wobei z. B. auch die gesamte Akkommodations-Problematik, der Kampf mit der Heidnischen Umwelt auch im „inneren Milieu" mit berücksichtigt wird, wie das jetzt z. B. in Schweden in der sogenannten „kirchlichen Volkslebensforschung" (H. Pleijel, Lund) geschieht. Dieses so gesammelte und in Archiven klassifizierte Material soll dann nachher von Historikern bearbeitet werden.

In diesem Sinne wird das neulich in Schweden gegründete *Institut für Missionsforschung* (Uppsala, Sundkler unter Mitarbeit von Å. Holmberg) in der Zukunft arbeiten[3]).

---

1) Unter anderem: eine dreibändige Missionsgeschichte von Bischof A. Malmström, „Evangeliet til Alverden", Kopenhagen 1948–1950; eine kürzere Zusammenfassung von E. W. Nielsen, Linier i Missionens Historie, Kopenhagen 1948, ein Sammelband über die skandinavische Missionsgeschichte, „*Nordisk Missionshistoria*", Stockholm 1949; eine auf fünf Bände veranschlagte Geschichte der norwegischen Missionsgesellschaft. In Schweden vier Einzeluntersuchungen, B. Sundkler, Svenska Missionssällskapet 1835–1876, Uppsala 1937; H. Schlyter; Karl Gützlaff als Missionar in China, Lund 1946; O. Rundblom, Svenska förbindelser med Leipzigmissionen 1853–1876, Lund 1948; H. Schlyter, Theodor Hamberg, den förste svenske Kinamissionären, Lund 1952. Die meisten von diesen sind von der schwedischen Gesellschaft für Missionsforschung herausgegeben. Bei dem Egede-Instituttet in Norwegen sind u. a. E. Danbolt, Misjonstankens gjennombrudd i Norge, Bd. I, Oslo 1947 und H. Chr. Mamen (red.), Norske misjonaerer som bibeloversettere, Oslo 1950, erschienen. In Dänemark wäre noch zu nennen L. Stampe, „En dansk missionsteoretiker" in N. M. T. 1947, S. 224–230; Ders. Collegium de cursu Evangelii promovendo in D. T. T. 1946, S. 65–88: N. Bundgaard, Det danske Missionselskabs historie I–II, Kopenhagen 1935–42; Ders., Dr. Christian Kalkars betydning for dansk kirkeliv og missionsvirksomhed, Kopenhagen 1951 und E. W. Nielsen, Der kaempas om Arabien, Kopenhagen 1950.

2) G. Westin, Missionen såsom kyrkohistoriskt forskningsproblem, in S. M. T. 1946, S. 119–125.

3) B. Sundkler, Svenskt institut för missionsforskning, in S. M. T. 1951, S. 51–55.

In Norwegen wurde ein missionswissenschaftliches Institut (Egede-Instit tuttet) bereits 1946 gegründet (Leiter Myklebust). Das Institut veröffen licht zwei Schriftenreihen: eine wissenschaftliche und eine mehr populäre die bereits großes Interesse für Missionskunde geweckt haben[1]).

Bischof J. Smemo der Vorsitzende des Institutes hat in einem Beitra zur Frage „Homiletik und Mission" auf den „Sitz der Mission in der Ver kündigung" hingewiesen. „Wo in der Verkündigung die Mission fehlt" s heißt es, „wird nur ein partielles Evangelium gebracht"[2]).

III. Kirche und Mission

Das Ergebnis der biblischen und theologischen Besinnung wird selbst verständlich auch praktisch zur Folge haben, daß man im allgemeinen ein „kirchliche Mission" befürwortet. Die Sache der Mission ist ihrer Natu nach eine Sache der Kirche, nicht nur einiger interessierter Individuen. Di Mission soll als eine der ordentlichen Funktionen der Kirche getrieben wer den. Die Kirchenmission ist die sachlich richtige Form der christlichen Mis sionstätigkeit. In Schweden gibt es seit langem eine typische Kirchenmis sion[3]). Dabei läßt sich aber nicht leicht vergessen, daß die kleinen „freien" Gemeinschaften oft eine viel stärkere Missionsaktivität entwickelt haben[4])

In Norwegen hat Myklebust das Verhältnis von Kirche und Mission in zwei Aufsätzen erörtert, in denen er den Fragenkomplex vom bibeltheologi schen, kirchengeschichtlichen und systematischen Gesichtspunkt aus be trachtet. „Kirchliche" Mission wird sachlich und ideal für die richtige Ge staltung der Missionsarbeit gehalten[5]).

1) O. G. Myklebust, „Egede-Instituttet, et Norsk Misjonstiltak", in S. M. T 1946, S. 152–159. Ders. gibt eine Übersicht über die ersten fünf Jahre in No.T.M 1951, S. 1–7. Besonders wichtig ist die Herausgabe des „*Norsk Håndbok for Mis sjon*", 1949, ein missionskundliches Handbuch, das alle drei Jahre neu veröffent licht werden soll.

2) J. Smemo, in T. T. K. 1944, S. 106–118; vgl. früher schon: J. Smemo, Der Zeugnischarakter der Verkündigung, in Zeitschrift f. system. Theologie, 1936 S. 489 ff.

3) H. Schlyter, Kirche und Mission in Th. L. Z. 1952, Sp. 267–272

4) O. Tiililä, Das Luthertum und die Mission, in World Lutheranism Today Lund 1950 (Festschrift A. Nygren) S. 337–350. Der Verfasser weist z. B. darauf hin, daß von den 1414 aus Schweden ausgesandten Missionaren (1948) nur 548 der Lutheranern zuzuzählen sind, die übrigen 866 Missionsarbeiter gehören „freien" Gemeinschaften an.

5) O. G. Myklebust, Misjonen som Selskapssak og kirkesak, in N. M. T. 1946. S. 7–26; und: Ders., Misjonsselskap eller kirkemisjon, in N. M. T. 1946, S. 72–84. Vgl. H. Schlyter, Kirche und Mission in Th. L. Z. 1952 Sp. 267 – 272. und H. B. Sigurdsen, Kirke og Misjon, in No. T. M. 1948, S. 34–44.

Die Frage der Beziehung Kirche-Mission wird aber nicht nur von der „Home-Base" her gestellt, sondern auch, und vielleicht noch viel drängender, vom „Missionsfeld" her (vgl. den Abschnitt über die historische Forschung oben). Auch in freikirchlichen Missionskreisen, z. B. in Schweden, hat sich manchmal die Ansicht durchgesetzt, daß die Mission kirchengründend sein soll. In Dänemark wurde eine Übersicht über das Wachsen des Kirchenbewußtseins auf den „Missionsfeldern" veröffentlicht[1]).

WHITBY 1947 hat für das skandinavische Missionsleben auch in dieser Hinsicht viel bedeutet. Durch Bücher und Artikel wurden die Whitby-Gedanken verbreitet. Tagungsberichte sind in Norwegen *(Myklebust)*, Dänemark *(Malmström)* und Schweden *(Rundblom)* veröffentlicht worden[2]).

Bereits vor der Whitby-Tagung aber hat der norwegische Chinamissionar Sverre Holth über „Partnership in Obedience" geschrieben[3]).

IV. Mission im Umbruch des Ostens

Die Revolutionierung Asiens hat für das skandinavische Missionsleben zuerst praktisch bedeutet, daß verschiedene Missionsgesellschaften ihre Arbeit von China nach Japan haben verlegen müssen.

In seinem Buch „Zwischen West und Ost", hat der frühere dänische Kirchenminister Arne Sörensen die neue Lage der Mission in Asien gezeichnet (1950). Der Verfasser glaubt, daß wir in diesem Kontinent am Ende einer Missionsära (die „pietistische") stehen und daß für den morgigen Tag auch in der Mission eine mehr „sozial-revolutionäre" Haltung nottut, die soziale Gerechtigkeit schaffen soll[4]).

Über Kommunismus und Mission bzw. Junge Kirchen wurde in einer ganzen Reihe von Artikeln geschrieben[5]).

---

1) P. Hartling, Kirketankens Vaekst paa Missionsmarken. Kopenhagen, 1945. Vgl. B. Sundkler, Kyrkobildning på missionsfälten, in S. M. T. 1950, p. 176–196, und A. Bäfverfeldt, Kyrka och mission i Indien, in S. K. M. Årsbok 1950, S. 10–34.

2) Die drei skandinavischen Whitbyberichte wurden besprochen in I. R. M 1949, S. 107 f.

3) S. Holth, Misjonaerernes forhold til de innfødte ledere, in No. T. M. 1947 S. 6–15.

4) A. Sörensen, Mellem Vest og Øst. Kopenhagen 1950.

5) Über Kommunismus-Mission, u. a. K. B. Westman, Kristendom och kommunism, in N. M. T. 1949, S. 97–108; und Ders.: Kommunism och de unga kyrkorna, in S. M. T. 1949, S. 145–153; H. Backman, Världsmissionen och kommunismen, in S. M. T. 1950, S. 43–55 und B. Sundkler, Kommunismen i Asien, in S. M. T. 1951, S. 93–98.

V. Mission und Ökumene

Es ist sehr deutlich, daß im Leben des ökumenischen Pioniers Nathan Söderblom die Mission eine der wichtigsten Quellen seines ökumenischen Einsatzes war, wie vor kurzem ausführlich aufgezeigt wurde [1]).

K. B. Westman, der in sich selber die Verbindung zwischen Mission und Ökumene verkörperte, hat die ökumenische Dimension der Mission manchmal erläutert, zuletzt in einem Artikel über „Kirchliche Einheitsbewegungen auf den Missionsfeldern" [2]).

In einem wertvollen Aufsatz hat Nils Ehrenström darauf hingewiesen, daß Mission und Ökumene prinzipiell und unauflösbar miteinander verbunden sind. Mission ohne Ökumene ist genau so eine Unmöglichkeit wie Ökumene ohne Mission [3]). Ähnliche Gedanken finden wir in einem Aufsatz von Erzbischof Brilioth: „Die Mission und die Einheit der Kirche" [4]).

Im Sinne Wilhelm Löhes, der ja die Mission definierte als „die eine Kirche Gottes in Bewegung, die Verwirklichung der einen, heiligen allgemeinen Kirche", hat in Norwegen Myklebust in einem Vortrag über „Lutherische Bekenntnistreue und ökumenische Zusammenarbeit", die Mission und die Ökumene Korrelate genannt [5]).

Über kirchliche Einheitsbewegungen im Bereich der jungen Kirchen sind zwei Abhandlungen zu erwarten: Sundkler bereitet eine ausführliche Untersuchung über die Kirchenunion in Südindien vor (erscheint 1953) und H. Schlyter schrieb eine kürzere Anfang 1953 erscheinende Untersuchung der Geschichte der „Kooperation der lutherischen Mission in Natal und Zululand", die in diesem Jahr ihr 40jähriges Bestehen feiern kann [6]).

VI. Förderung der Missionswissenschaft

Damit die Missionswissenschaft eine ihr gebührende Stelle in Theologie und Kirche erhält, wird es notwendig sein, daß die *Universitäten* regelmäßig Missionsunterricht erteilen. Bisher gibt es in Skandinavien für die

---

1) N. Karlström, Kristna samförståndssträvanden under världskriget 1914 – 1918. Uppsala 1947.

2) K. B. Westman, in N. M. T. 1947, S. 134–144; vgl. Festschrift für K. B. Westman unter dem Titel Enhet och mission. Uppsala 1946.

3) N. Ehrenström, Mission och ekumenik, in S. M. T. 1949, S. 163–171.

4) Y. Brilioth, Missionen och kyrkans enhet, in S.K.M. Årsbok 1950, S. 6–9.

5) O. G. Myklebust, Luthersk bekjennelsetroskap og økumenisk samarbeid, in Luthersk Kirketidende 1947, S. 522–535; 550–562; auch als Sonderdruck.

6) H. Schlyter, The History of the Co-operating Lutheran Missions in Natal 1912—1951, Moorleigh (Südafrika) 1952.

Missionswissenschaft nur eine Professur (Uppsala), eine Dozentur (Oslo), ein Lektorat (Kopenhagen) und einen Kursus (Lund). In Finnland und in Aarhus fehlt der akademische Missionsunterricht noch ganz. In Schweden ist im theologischen Studium Missionsgeschichte Pflichtfach, aber die norwegische Kirche ist diejenige evangelische Kirche in Europa, welche die meisten Anforderungen in der Missionskunde stellt[1]).

Myklebust hat 1943 erneut die „Existenzberechtigung der Missions-Wissenschaft" nachgewiesen[2]). Er gibt ein reiches Bild der gegenseitigen Verbindungen von Theologie und Mission und betrachtet die Missionswissenschaft als eine selbständige, organische Ganzheit: „Die Missionswissenschaft ist eine allzu wichtige, allzu umfassende und allzu eigenartige Wissenschaft, um nur Nebensache anderer theologischen Disziplinen zu sein." Wie Hoekendijk eine europäische Missionsakademie vorgeschlagen hat, so hat Myklebust in einer kleinen Schrift ein internationales Forschungsinstitut für Missionsfragen (er schlägt als Namen John Mott-Institut und als Platz Amerika vor) ausführlich motiviert[3]).

Da zur Zeit für die *Veröffentlichung* missionswissenschaftlicher Abhandlungen fast überall Schwierigkeiten bestehen, wäre zu erwägen, ob nicht entweder der Internationale Missionsrat oder eine andere internationale

1) Vgl. O. G. Myklebust, Misjonsundervisningen ved Menighedsfakultetet, in Lys og Liv 1951, S. 4–5.

2) O. G. Myklebust, in T. T. K. 1943, S. 28–43; vgl. T. T. K. 1946, S. 118 – 131; vgl. auch K. B. Westman, Mission och teologi, in S. M. T. 1945, S. 145 – 156, und H. Backman, Mission och teologi, in N. M. T. 1947, S. 11–16.

3) O. G. Myklebust, An international institute of scientific missionary research, Oslo 1951.

Abkürzungen

D. T. T. Dansk Teologisk Tidsskrift.
E. M. M. Evangelisches Missions-Magazin.
E. M. Z. Evangelische Missions-Zeitschrift.
I. R. M. International Review of Missions.
N. K. T. Ny Kyrklig Tidskrift.
N. M. T. Nordisk Missions Tidskrift.
No. T. M. Norsk Tidskrift for Misjon.
N. T. T. Norsk Teologisk Tidskrift.
S. K. M. Svenska Kyrkans Missionsstyrelse.
S. M. T. Svensk Missions Tidskrift.
S. T. K. Svensk Teologisk Kvartalskrift.
Stud. Theol. Studia Theologica.
Th. L. Z. Theologische Literatur-Zeitung.
Theol. Rundsch. Theologische Rundschau
T. T. K. Tidskrift for Teologi og Kirke.

Instanz selbst eine (internationale) Schriftenreihe herausgeben, bzw. zu der Druckkosten beitragen könnte. Auch *Stipendien* für Missionsforscher für Studien auf dem Gebiet der jungen Kirchen wären von größter Bedeutung. Es scheint, daß die Römisch-Katholische Kirche die Bedeutung der Missionswissenschaft und solcher literarischer Arbeit bisher besser verstanden hat als wir.

Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens

Von Ernst Benz

III.

Basilius Zenkowsky, Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1951. – Walter Nigg, Dostojewskij – Die religiöse Überwindung des Nihilismus. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1951. – Fedor Stepun, Der Cäsaropapismus und die russische Tragödie. Hochland drittes Heft, 44. Jg., Februar 1952, S. 193–206. – Karl Rose, Gestalten der Einen Kirche in aller Welt. Tychon, Sergius, Alexius. Ökumenische Profile. Heimatdienstverlag Berlin 1952, Heft III/3. – Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage Heft 1: Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948, herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Luther-Verlag Witten/Ruhr 1950.

a) Das christliche Menschenbild in ostkirchlicher Sicht

Es gehört zu den Paradoxien der geistigen Lage der Gegenwart, daß auf der einen Seite die verantwortlichen Köpfe auf dem Gebiet der Politik, der Erziehung, der Kunst angesichts der Aufgabe einer neuen Bestimmung des Menschen und der Menschlichkeit ihre Blicke auf das christliche Menschenbild lenken, wie es die verschiedenen christlichen Kirchen im Verlauf der Geschichte entwickelt haben, während auf der anderen Seite die kirchliche Theologie gerade auf diese dringliche Frage weithin eine klare Antwort versagt. Da die Hauptaufgabe der Theologie der Kirchenväter darin bestand, die grundlegenden Dogmen auszuarbeiten, so hat die Kirche in der Blütezeit der theologischen Literatur keine ausgebildete Lehre vom Menschen hervorgebracht. Dieser Umstand hatte die schwerwiegende Folge, daß das kirchliche Denken auf dem Gebiet der Lehre vom Menschen unter dem Einfluß außerkirchlicher Strömungen im Bereich der verschiedenen Kon-

fessionen geriet, und da diese Strömungen in den einzelnen Konfessionen ihrerseits von ganz verschiedener Art waren, so hat sich eine verwirrende Mannigfaltigkeit in der christlichen Auffassung vom Menschen herausgebildet. Diese Tatsache bedeutet eine der größten Schwierigkeiten für die Wiederannäherung der christlichen Konfessionen, wie sie in der sogenannten „ökumenischen Bewegung" erstrebt wird. Gerade im Bereich dieser ökumenischen Bestrebungen wird immer deutlicher, daß eine Annäherung der Konfessionen auf dogmatischem Gebiet heute nicht erzielt werden kann, bevor es nicht gelingt, zu einer gleichartigen Auffassung vom Menschen und seiner geschichtlichen Aktivität zu kommen.

An diesem Punkt setzt daher in jüngster Zeit eine besonders intensive theologische Bemühung ein. Es ist von großer Bedeutung, daß hierbei eine wichtige Initiative von der östlich-orthodoxen Kirche ausgegangen ist, der ja traditionellerweise in besonderem Maße der Vorwurf gemacht wird, sie hätte die Auffassung vom Menschen vernachlässigt und ein tieferes Verständnis von der menschlichen Freiheit und Verantwortung, überhaupt von der Personalität des Menschen niemals entwickelt.

B. Zenkowsky, Professor der Philosophie und der systematischen Theologie am russischen Theologischen Institut in Paris, hat den ersten bedeutsamen Versuch unternommen, das Bild vom Menschen zu entwerfen, wie es in dem Dogma der östlich-orthodoxen Kirche beschlossen ist, ohne bisher ausdrücklich dogmatisch formuliert zu sein. Die Bedeutung seiner Untersuchungen liegt vor allem darin, daß er das ostkirchliche Menschenbild in einer kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auslegungen des Menschenbildes im Bereich des abendländischen Christentums entwickelt. Der entscheidende Punkt seiner Kritik besteht in dem Nachweis, daß das gesamte abendländische Christentum beherrscht ist von dem Gedanken, daß das Gottesbild im Menschen durch die Sünde zerstört wurde, eine Auffassung, die innerhalb der modernen protestantischen Theologie bis zu der letzten Konsequenz entwickelt wurde, nach der im Menschen überhaupt kein Rest des Gottesbildes mehr vorhanden ist. Auf diese Weise wird jeder Zusammenhang zwischen der Anthropologie und der Lehre vom Gottesbild geleugnet. Für die orthodoxe Auffassung stellt dies einen ungeheuren Abfall von der biblischen Lehre über den Menschen dar, einen Abfall, der nach Z. alle abendländischen Kirchen ergriffen hat. Die Trübung der zwei großen Ideen der christlichen Metaphysik – der Idee der Schöpfung (im Thomismus) und der Idee des Gottesbildes (im Protestantismus) ist „das traurigste Ergebnis des Abfalls von der Auffassung der Welt und des Menschen, die von Anfang an im Christentum bestand". Gegenüber diesem Abfall versucht Z. das christliche Menschenbild zu entwickeln, das in der Orthodoxie allein bewahrt worden ist.

Seine Untersuchungen führen zur Beseitigung einer Reihe von traditio-
nellen Vorurteilen. Das erste besteht darin, das Gottesbild beziehe sich nur
auf die geistige Seite des Menschen. Demgegenüber betont Z., daß der
Mensch nur ganzheitlich verstanden werden kann und das Gottesbild im
Menschen auf die Gesamtheit seines geist-leiblichen Seins bezogen werden
müsse. Es besteht aus der Ganzheit seiner Persönlichkeit, die ein Bild der
Persönlichkeiten in Gott ist. Das zweite Mißverständnis erblickt Z. in der
typisch abendländischen Verwechslung von Persönlichkeit und Individuali-
tät. Die Persönlichkeit ist jedoch nicht identisch mit dem individuellen
Sein des Menschen, sondern sie nährt sich von dem seinem Wesen nach Über-
persönlichen, Überempirischen, Transzendentalen. Die Quelle der Stabili-
tät des persönlichen Prinzips liegt aber nicht in der Persönlichkeit selber,
sondern in ihrem Eingeschlossenensein in der Kirche. Die Persönlichkeit
lebt nur aus der Gemeinschaft mit dem Absoluten, die sich durch die Kirche
vollzieht, denn außerhalb der Kirche kann die Persönlichkeit nicht in ein
unmittelbares Verhältnis zu Gott treten. Das dritte Mißverständnis erblickt
Z. in der Identifizierung der Sünde mit der sinnlichen, materiellen Seite des
Menschen. Für das orthodoxe Bewußtsein ist diese Trennung unannehm-
bar. Das Böse ist nicht die Aktivierung einer bestimmten niederen Sphäre
des Menschlichen gegen eine höhere Sphäre, vielmehr lebt die Sünde selbst
auf dem lichten Wesen des Menschen wie ein Parasit, und die Dynamik des
Bösen liegt gerade darin, daß die Energie der bösen Regungen sich auf Kosten
der guten Energien und Funktionen nährt, deren Quelle das Gottesbild ist.

Dementsprechend tritt an Stelle der Idee der „harmonischen Entwick-
lung aller Kräfte und Fähigkeiten im Menschen" der Gedanke, daß jeder
Mensch seinen eigenen Weg zu Gott nehmen muß. Seinem Wesen nach führt
dies auf den Begriff des Kreuzes. Das Kreuz ist bei jedem Menschen aufs
engste mit der ganzen Tiefe seiner Individualität verbunden, ja es ist die
eigentliche Enthüllung unserer Individualität. Es darf daher nicht mit Leid
und Last identifiziert, sondern muß als eine von Gott gestellte Aufgabe und
als ein Gesetz verstanden werden, daß den Reifungsprozeß des Menschen
bestimmt. Das Geheimnis des Menschen umfaßt nicht nur seine Struktur
(das Gottesbild im Menschen, seine Beziehung zur menschlichen Umwelt,
seine durch den Körper bedingte Abhängigkeit vom Kosmos), auch nicht
nur die Dynamik seines Lebens, sondern es liegt in der Aufgabe beschlossen,
zu deren Verwirklichung in diesem Leben der Mensch berufen ist.

Diese Ausführungen sind deshalb so bedeutsam, weil sie die geläufige These
widerlegen, als stünde der russische Bolschewismus und seine Erniedrigung
des Menschen zu einer bloßen sozialen Funktion in einem ursächlichen Zu-
sammenhang mit dem Menschenbild der orthodoxen Kirche, als sei er sozu-
sagen eine Säkularisation der ostkirchlichen Gemeinschaftsidee, die die Per-

sönlichkeit hinter der Gemeinschaft zurückstellt. Z. zeigt, wie gerade in der ostkirchlichen Auffassung ein Korrektiv sowohl gegenüber der abendländischen Überschätzung des Individualismus, wie auch gegenüber der modernen Entleerung des Persönlichkeitsbegriffs gegeben ist, wobei in dem ostkirchlichen Verständnis des Menschen Persönlichkeit und Gemeinschaft ihre sinnvolle Beziehung durch die Erkenntnis erhalten, daß gerade die Persönlichkeit im Transzendenten wurzelt, und daß sich ihre lebendige Berührung mit dem Transzendenten allein in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft der Kirche vollzieht. Ohne Zweifel wird von diesem Beitrag eine anregende Wirkung auf die Selbstbesinnung auch der abendländischen Konfessionen über das Wesen des christlichen Menschenbildes ausgehen.

b) Zur Religion Dostojewskijs

Unter der neueren Literatur der Ostkirche nimmt eine besondere Stellung die Literatur über die Religion *Dostojewskijs* ein, die immer wieder zum Gegenstand ausführlicher Untersuchungen gemacht wird. Der größte Teil dieser Literatur stammt aus der Feder römisch-katholischer und orthodoxer Schriftsteller. Von protestantischer Seite ist nunmehr zum erstenmal seit den Versuchen von Thurneysen und Fritz Lieb Dostojewskij im Geist der dialektischen Theologie zu interpretieren, ein Werk über die religiösen Grundlagen Dostojewskjis von Walter Nigg vorgelegt worden. Dieses Werk, das unter dem Titel „Dostojewskij, die religiöse Überwindung des Nihilismus" in der Agentur des Rauhen Hauses Hamburg 1951 erschienen ist, ist eine deutsche Lizenzausgabe des gleichnamigen Abschnitts aus N.'s Werk „Religiöse Denker der Neuzeit", das mit Genehmigung der Büchergilde Gutenberg, Zürich 1949 erschien.

N. hat in diesem Buch eine Reihe bemerkenswerter Gesichtspunkte zur Interpretation Dostojewskijs entfaltet. Auf Grund der Tatsache, daß die berühmten russischen Ausleger Dostojewskijs wie Solowjew, Mereschkowskij, Iwanow, Wolinsky, Schestow, Berdjajew, Komarowitsch, Stepun und Zander dem gleichen russischen Lebensgefühl entstammen, in welches Dostojewskijs religiöses Denken eingetaucht ist, und den russischen Charakter in Dostojewskijs Denken stark betont haben, liegt die Frage nahe, ob Dostojewskij nicht dem abendländischen Menschen fremd sei. N. verneint diese Frage und weist darauf hin, daß Dostokewskij weder einfach zum Westen noch zum Osten gerechnet werden kann, sondern in einem gewissen Sinn zu einem Vermittler beider geworden ist und auch in dieser Beziehung das Erbe von Byzanz übernommen hat. So beschreibt ihn N. in seinem Einleitungskapitel als den echten Vertreter des Doppelantlitzes Rußlands.

Neben der russischen Voraussetzung kommt in Dostojewskijs religiösem Denken sein visionärer Charakter zum Ausdruck. Dostojewskij hat ein un-

gewöhnlich feines Sensorium für die innere Erschütterung, die sein Jahrhundert charakterisiert. Man kann bei ihm von einer neuen Eschatologie reden. Der Stempel, der seinem dichterischen Werk aufgeprägt ist, ist die Auseinandersetzung mit dem Nihilismus. Mit den Aufzeichnungen „Aus dem Dunkel der Großstadt" hat Dostojewskij die berühmte Analyse des nihilistischen Menschen, des „Kellerlochmenschen", begonnen, die Nietzsche gegenüber Overbeck als einen „Geniestreich der Psychologie" bezeichnete. N. schildert in eindrucksvoller Weise das Bild des nihilistischen Menschen, der durch alle Werke Dostojewskijs schreitet. Er zeigt auch, daß der metaphysische Nihilismus, wie er vor allem in der Gestalt Iwan Karamasows entfaltet wird, nicht als literarisches Phänomen abgetan werden kann. „Es ist tatsächlich bis heute weder Theologen noch Philosophen gelungen, die wie eine Explosion wirkende Argumentation Iwans zu widerlegen." Wichtig ist dabei die Feststellung, daß Dostojewskij in seinem Ringen mit dem nihilistischen Feind nicht den leisesten Versuch macht, seinen Gegner zu verkleinern, um so mehr, als Dostojewskij mit der gegen die Kirche und die Kultur seiner Zeit gerichteten enthüllenden Tendenz des Nihilismus völlig einverstanden war und sehr wohl um eine Berechtigung des Nihilismus wußte, die nicht in Zweifel gezogen werden kann. Dostojewskij selber war zu einem großen Teil Nihilist und der Nihilismus blieb als eine nie erledigte Möglichkeit in ihm. Es ist also unmöglich, Dostojewskij nur mit den „guten" Gestalten seiner Romane zu identifizieren. „Der Idiot" und „Kyrillow" sind zwei Seiten seines eigenen Daseins, und jedes Übersehen dieses Doppelantlitzes führt zu einem Mißverständnis Dostojewskijs. Eben diese latente innere Bedrohung durch den Nihilismus macht es auch verständlich, weshalb Dostojewskijs ganzes Streben auf dessen Überwindung gerichtet war. In dem Versuch der Niederringung des Nihilismus ist Dostojewskijs unvergängliche Größe zu sehen.

Allerdings bringt gerade an diesem Punkte N. eine sehr gewichtige Kritik zur Geltung, indem er darauf hinweist, daß Dostojewskij sich mit seiner Auffassung vom Atheismus als der Hauptlehre des Sozialismus hoffnungslos das Verständnis für das reale Anliegen des Sozialismus verbaut hat. Entscheidend war für Dostojewskij die Überzeugung, daß der Nihilismus durch politische Maßnahmen nicht überwunden werden kann, sondern nur durch eine Erneuerung einer christlichen Glaubenserfahrung und Lebenshaltung. Von größtem Einfluß war für ihn hierbei sein Todeserlebnis anläßlich seiner in letzter Minute abgesagten Hinrichtung. Dieses Todeserlebnis erfuhr dann seine Verstärkung durch die Eindrücke während seines vierjährigen Aufenthaltes im sibirischen Zuchthaus, das ihm tiefe Einblicke in das Wesen des russischen Volkes vermittelte. Dort erkannte er, daß das Unglück des modernen Rußland in der Trennung der oberen Stände vom einfachen Volk

bestand, dort wurde ihm klar, daß die Rettung nur in einer Rückkehr zum einfachen Volk bestehen kann. Im Volk sieht er die tiefe Gläubigkeit, das unmittelbare Leben aus dem Glauben. So entwickelt sich in ihm der Gedanke vom „Gottesträgervolk", indem Dostojewskij den Auserwählungsglauben des alten Israel auf das russische Volk als das neue Israel überträgt. Durch seine Idee vom Gottesträgervolk wurde Dostojewskij zu einem Erneuerer des messianischen Bewußtseins des russischen Volkes.

Auch dieser Gedanke findet bei N. eine kritische Würdigung. Er weist darauf hin, daß Dostojewskij unter dem Einfluß dieses leidenschaftlichen Glaubens an die Seele und Kräfte des russischen Volkes die kritische Einstellung gegenüber dem Volk ganz einbüßte. Er macht sich zu wenig klar, daß sein Glaube „nur durch eine dünne Linie vom beschränktesten Chauvinismus" getrennt war. Seine Anschauung vom Volk als dem Körper Gottes kann auch als eine Relativierung Gottes interpretiert werden, die Gott selber zu einer Funktion des Nationalen erniedrigt. Durch seine Idee vom Gottesträgervolk und von der sakramentalen Erde, durch seine Mystik der russischen Mutter Erde ist er ein Wegbereiter der christlich-heidnischen Synthese geworden, die die moderne Religiosität in immer neuer Art zu vollziehen versucht.

Besonders ausführlich ist dann die Frage seiner inneren Verbindung zur Kirche des Ostens behandelt. Die Religiosität, um die sich Dostojewskij bemühte, war das Christentum, und trotz seiner ostkirchlichen Herkunft läßt sich das Christentum Dostojewskijs nicht einfach mit der kirchlichen Frömmigkeit der russischen Orthodoxie identifizieren. Im Unterschied zu Tschaadajew und Solowjew besitzt Dostojewskijs Christentum keine positive Beziehung zum Katholizismus. Er ist von einer ausgesprochenen Abneigung gegen die katholische Kirche erfüllt und hat den Katholizismus für ein größeres Übel als den Atheismus gehalten. Mit Recht weist N. darauf hin, daß es starker Umdeutung bedarf, um Dostojewskijs Religiosität für katholische Leser annehmbar zu machen. Und in der Tat weist die moderne Dostojewskij-Literatur von Guardini bis Steinbüchel eine Reihe von solchen peinlichen Umdeutungsversuchen auf, die sämtlich als mißlungen betrachtet werden müssen. Vor allem die Interpretation von Dostojewskijs Großinquisitor-Poem darf nicht durch psychologisierende Argumente abgeschwächt werden. Der „Großinquisitor" kann nicht als „Angsttraum der kranken Seele Iwans" abgetan werden (so Guardini). Dostojewskij hat mit diesem Angriff gegen die katholische Kirche auf die machtpolitische Gefahr hingewiesen, die jeder Kirche droht und die auch in den totalitären Staatsideologien hervortritt. Ebensowenig darf auf Grund dieser antirömischen Stellung Dostojewskij für den Protestantismus in Anspruch genommen werden. Dostojewskij hat den Protestantismus immer nur als Protest gegen

den Katholizismus, d. h. als eine spezifisch abendländische Antithese gegen die römische Form des Christentum betrachtet. Demgegenüber hat er sich selbst als Sohn der russisch-orthodoxen Kirche verstanden: „In der Orthodoxie erblicken wir die einzige Erhaltung von Christi Antlitz und sonst nirgends! Rußland aber ist der Träger der Orthodoxie."

Wiederum weist N. an diesem Punkt kritisch nach, daß sich Dostojewski hier in einem auffälligen Selbst-Mißverständnis befand. Was Dostojewski in letzter Hinsicht wollte, war nicht das Ziel, dem die orthodoxe Kirche zu strebte. Es gibt wesentliche Glaubensvorstellungen der Ostkirche, die bei Dostojewskij völlig fehlen: das Trinitätsdogma, das Gebet zur Gottesmutter, die Sakramente, das Fasten, die Liturgie, die Heiligenverehrung und die Ikonen spielen bei Dostojewskij keine oder nur eine untergeordnete Rolle. Auch bekommt man von seinen Helden, mit Ausnahme der Mönche, nicht den Eindruck, daß sie am kirchlichen Leben aktiv teil haben. Dostojewskij ist zwar aus der russischen Orthodoxie hervorgegangen, er hat aber den Schritt über die Ostkirche hinaus zu einer neuen eigenen Auffassung getan, einer tiefgreifenden Weiterbildung der Kirche des Ostens, die gerade aus seinem Kampf gegen den neuzeitlichen Nihilismus erwachsen ist. Das Charakteristische dieser neuen Interpretation ist seine neue Christusschau, die er mit der Formel „der russische Christus" der westlichen Christus-Auffassung gegenüberstellt, die seiner Auffassung nach Christus bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet hat. Im Gegensatz zur Kirche, die Christus als Autorität verkündet, läßt sich Dostojewskijs neues Christusbild in die Formel „Christus als Freiheit" zusammenfassen. Von Bedeutung ist endlich die Feststellung N.s, daß die Christusgestalt der Großinquisitor-Legende nicht das ganze Christusbild Dostojewskijs umfaßt, sondern durch die Christus-Auffassung seiner übrigen Gestalten ergänzt werden muß, die neben dem Gedanken der Freiheit das ewige, alles Denken übersteigende Erbarmen zum Ausdruck bringen.

Das neue Christus-Verständnis spiegelt sich, wie N. zum Abschluß zeigt, in seinem Menschenverständnis. Dostojewskij, den Nietzsche als den große Psychologen preist, hat es abgelehnt, nur als Psychologe zu gelten: „Ich bin nur ein Realist in höherem Sinn." Sein metaphysischer Realismus drängt über die psychologische Betrachtungsweise in die letzten Abgründe des Seins vor. Aus diesem Wissen Dostojewskijs um das Überpsychologische geht seine einzigartige Kunst hervor, das Zwiespältige im Menschen darzustellen. Seine geheime Sehnsucht blieb indes die Darstellung des neuen Menschen, die durch seine neue Christusschau bedingt ist. Letzthin rang er danach, den neuen Typus des Menschen zu schildern, der „durch das nihilistische Chaos hindurchgegangen und am anderen Ufer angelangt war, so daß er als Gegenspieler des Nihilismus auftreten konnte".

Von hier aus interpretiert N. die lichten Gestalten seiner Romane, Sonja, Myschkin, Aljoscha, den Staretz Sossima. Charakteristisch für den neuen Typus des religiösen Menschen ist die Durchbrechung der bloßen rationalen Erfassung der Dinge. Dostojewskijs Gestalten besitzen ein neues Erkenntnisorgan, das Organ einer intuitiven Schau, das sich konkret in einem bildhaften Denken auswirkt und sich in einer Welt der Symbole bewegt. Aus diesem neuen Denken ergibt sich ein neues Verhalten gegenüber den Mitmenschen. Von dem übermoralischen Standpunkt aus wird das Leben grundsätzlich im Licht der Vergebung geschaut. Im Zusammenhang damit steht auch das lebendige Gefühl des Schuldigseins gegenüber allen, und die große Demut der Menschen Dostojewskijs, die nicht als religiöse Schwäche gewertet werden darf. N. unterläßt nicht darauf hinzuweisen, daß in dem ganzen Bereich der religiösen Anschauungen Dostojewskijs von der Satisfaktionslehre keine Spur wahrzunehmen ist. Die Leidensmystik Dostojewskijs hat oft zu dem Mißverständnis Anlaß gegeben, als stehe hinter ihr eine Verneinung des Lebens selbst. Demgegenüber ist in Dostojewskij eine allumfassende Freude am Leben lebendig, die jedoch nicht mit einem blindwütigen Vitalismus verwechselt werden darf. Aus dieser Lebensbetrachtung fließt Dostojewskij eine unermeßliche Freude am Weltall zu, die sich von dem Hintergrunde des Leidens um so deutlicher abhebt. Es liegt bei Dostojewskij eine Liebe zur Schöpfung vor, in der ohne Zweifel Impulse der ostkirchlichen Kosmologie nachwirken. Ihren Gipfel erreicht diese Freude über die immerwährende Gegenwart Gottes in der Paradieseslehre Dostojewskijs. Er sieht das Paradies weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft, sondern in der Gegenwart. Alle seine religiösen Gedanken sind gegenwartsbezogen, und das gilt auch für das Wort „Auferstehung". Die Paradieseslehre kann mit rationalen Kategorien nicht erfaßt werden, sie wird nur im Zustand der Verzückung ergriffen. Das seiner neuen Christusschau entspringende ekstatische Weltempfinden, verbunden mit seinem Glauben an das Gottesträgervolk und die sakramentale Erde stellt Dostojewskij dem Nihilismus gegenüber.

In dieser Darlegung hat N. einen sehr bedeutsamen kritischen Beitrag zu einem neuen Verständnis Dostojewskijs gegeben. Er hat die Diskussion der Sphäre einer verkappten politischen oder konfessionellen Polemik enthoben. Indem er sich durch eine tiefe Empfindung in die tragenden religiösen Ideen Dostojewskijs selber hineinversetzt hat, hat er zugleich eine Reihe wichtiger kritischer Erkenntnisse ausgesprochen, die ebenso für die geschichtliche wie für die religiöse Selbsterkenntnis unserer Generation von Bedeutung sind.

c) Ostkirche – Oekumene – Staat

Die Darstellung der neuesten russischen Kirchengeschichte macht au
Grund der Schwierigkeit der Beschaffung von authentischem Dokumenten
und Quellenmaterial nur geringe Fortschritte. Ihre Beurteilung bleibt auf
stärkste mit der Beurteilung der schwebenden politischen Spannungen ver
knüpft. In jüngster Zeit hat sich das Außenamt der Evangelischen Kirch
in Deutschland zur Aufgabe gemacht, den Mangel an sachlicher Informa
tion über die russische orthodoxe Kirche wenigstens teilweise zu beheben
indem es die Herausgabe von „Dokumenten der orthodoxen Kirche zur öku
menischen Frage" in deutscher Übersetzung veranlaßte. In Heft I dies
Dokumente sind die maßgeblichen Verlautbarungen der Moskauer Ortho
doxen Konferenz vom Juli 1948 in deutscher Übersetzung veröffentlich
worden.

Nunmehr ist auch eine kurze biographische Skizze erschienen, die wenig
stens in einem bescheidenen Umfang eine Bekanntschaft mit den Persön
lichkeiten vermittelt, die seit der Erneuerung des Moskauer Patriarchat
1918 an der Spitze der russischen Kirche standen und stehen, – des Pa
triarchen Tychon 1865–1925, des Patriarchen Sergius 1869–1944, und de
Patriarchen Alexius, geb. 1880, Patriarch seit 1945. Die Darstellung stamm
von dem Berliner Kirchenrat Lic. Karl Rose, der ein bekannter Kenner de
russisch-orthodoxen Kirche ist und von dem demnächst eine Auswahlsamm
lung von Predigten berühmter russischer Kirchenführer vom Mittelalte
bis zur Gegenwart erscheinen wird. Seine Schrift: „Drei Patriarchen vo
Moskau und ganz Rußland" ist in der Sammlung „Oekumenische Profil
(Gestalten der Einen Kirche in aller Welt)" erschienen. Sie enthält auch di
von Karl Stratil in Holz geschnittenen eindrucksvollen Protraits de
Patriarchen.

Zur allgemeinen Einführung des protestantischen Lesers beantwortet R
zunächst die beiden Fragen: Was versteht die russische orthodoxe Kirch
unter „Sobornost'" oder Ökumenizität? und: Welche Bedeutung hat di
orthodoxe Liturgie im Leben der Kirche? Die Antworten sind theologisch
und historisch durchaus korrekt, doch kommt bei der Darstellung des ortho
doxen Verständnisses von Ökumenizität nicht klar genug zum Ausdruck
daß gerade die russisch-orthodoxe Kirche in ihren letzten amtlichen Äuße
rungen größten Wert auf die Feststellung legt, daß die Ökumenizität de
Kirche identisch ist mit ihrer Orthodoxie und daß der einzige Weg zur Er
langung der Ökumenizität der Anschluß an die orthodoxe Kirche ist. So ha
der Patriarch Alexius in seiner Rede vom 9. Juli 1948 anläßlich der Eröff
nung der Moskauer Orthodoxen Kirchenkonferenz nach einer heftigen Kri
tik an der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz und der Oekumenischen Be

wegung erklärt: „Bei der Sorge um die christliche Herde der ganzen Welt muß unsere Orthodoxe Kirche auch die Mühe auf sich nehmen und diese von der Abweichung vom rechten Wege zum Reiche Gottes zu retten trachten . . . Mögen alle, die Christus bekennen, wissen, daß es auf der Welt Eine Heilige Allgemeine (Sobornaja) Apostolische Orthodoxe Kirche gibt, die zu den Toren des Himmelreiches hinführt" (S. 34 der Dokumente, Heft 1).

Noch schärfer heißt es in den Ausführungen von Prof. S. W. Troizki (im Mitteilungsblatt des Moskauer Patriarchats August 1948 Nr. 8, s. Dokumente S. 75) über „Die Einheit der Kirche": „Es gibt nur *einen* rechten Weg zur Wiederherstellung der wahren kirchlichen Einheit, der Einheit der Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche, der Kirche, die nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit einheitlich ist. Dieser Weg ist eng, aber nur er allein kann zum Ziele führen. Dieser Weg ist der Weg der Rückkehr zur Lehre der alten ungeteilten Kirche und je weiter und erfolgreicher die westlichen Bekenntnisse auf diesem Weg fortschreiten, desto näher kommen sie zur Orthodoxen Kirche, und desto leichter werden sie die wahre Einheit mit ihr wiederherstellen . . . Wir bitten Gott, er möge unsere Brüder in Christo auf diesen rettenden Weg führen."

Die russisch-orthodoxe Kirche ist also keineswegs bereit, wie ein protestantischer Leser vielleicht den Ausführungen R.s über die „Sobornost" d. h. Ökumenizität entnehmen könnte, sich mit den evangelischen Christen auf den Boden einer gemeinsamen „ökumenischen" Christlichkeit zu stellen, die beide gleichmäßig und gleichberechtigt umfaßt. „Ökumenisch" ist für die orthodoxe Auffassung gleichbedeutend mit „orthodox", und für die russisch-orthodoxe Auffassung gilt dies in einem ganz besonders engen und exklusiven Sinne.

In der Darstellung der drei Patriarchengestalten hat der Verf. die zentrale historische Frage, die Auseinandersetzung zwischen Bolschewismus und orthodoxer Kirche in der Zeit zwischen 1917 und dem Patriarchatsantritt des Patriarchen Sergius 1943 nur sehr summarisch behandelt. Immerhin zeichnen sich auch auf dem groben historischen Raster die Gestalten der Patriarchen deutlich ab. Bei dem Patriarchen Tychon sind vor allem seine Anfänge in Amerika beachtenswert, wo er von 1898 bis 1907 als Bischof von Aleuten und Amerika mit dem Sitz in San Francisco tätig war. In Amerika war sein Hauptbemühen, die orthodoxen Christen der verschiedenen Nationalitäten (Russen, Serben, Ungarn, Rumänen, Syrer usw.) zu einer großen orthodoxen Familie zusammenzuschließen. Auch hat er die Übersetzung und Herausgabe der orthodoxen liturgischen Bücher in englischer Sprache gefördert, um auch die Amerikaner mit der Schönheit des orthodoxen Gottesdienstes bekannt zu machen. Die heutigen Bemühungen, auf nordamerikanischem Boden eine einheitliche amerikanische orthodoxe

Kirche englischer Sprache zu schaffen, die die verschiedenen orthodoxen Nationalkirchen zusammenfassen soll, Bemühungen, die ihren Ausdruck in der Gründung einer Orthodoxen Theologischen Fakultät an der Columbia University in New York geführt haben, können in gewisser Hinsicht an die Bemühungen Tychons anknüpfen.

Auch der Patriarch Sergius, der „Steuermann in Sturm und Not", d. h. während der Periode des heftigen Kampfes, der gleichzeitig von seiten des Bolschewismus wie von seiten der „Lebenden Kirche" gegen die orthodoxe russische Kirche geführt wurde, hat eine lange Zeit als Kirchenführer im Ausland verbracht, so von 1890–1894 an leitender Stelle bei der orthodoxen Mission in Japan, dann von 1894–1899 als Geistlicher der kaiserlichen Gesandtschaftskirche in Athen. Seit dem Revolutionsjahr 1905 leitete er als Erzbischof die Diözöse von Finnland und Wiborg. Sein Hauptverdienst bestand darin, daß es ihm nach dem Tode des Patriarchen Tychon gelang, die Zwistigkeiten innerhalb der orthodoxen Kirche beizulegen und mit der Sowjetmacht einen modus vivendi zu finden, ohne die liturgischen, dogmatischen und kanonischen Grundlagen der orthodoxen Kirche zu verletzen. Unter seiner Führung gelang es der russisch-orthodoxen Kirche während des zweiten Weltkrieges, ihr Ghetto zu durchbrechen und wieder in das öffentliche Leben einzutreten.

Beachtenswert ist, was R. über Sergius als Asketen und Theologen berichtet. Er erwachte regelmäßig zur ersten Morgenwache um 3 Uhr und las 12 Psalmen. Dann legte er sich wieder nieder und stand um 5 Uhr auf. Sein Tageslauf begann mit der Meditation. Er las regelmäßig den Bibeltext in Hebräisch, Griechisch und Altslavisch, dann das Martyrologium und die Väter. So hielt er es als 23jähriger Hieromonach, und so hielt er es bis zu seinem Lebensende. Sein Vorbild war der hl. Tychon Sadonskij. Als Theologe hat er sich bereits um 1890 kritisch mit der Theologie des Westens auseinandergesetzt und in mehreren grundlegenden dogmatischen Werken den Juridismus des römischen Katholizismus wie der protestantischen Rechtfertigungslehre angegriffen und die orthodoxe Kirche des Ostens den westlichen Entartungsformen des Christentums gegenüber als die eine, heilige ökumenische, sichtbar existierende Kirche dargestellt.

Kirchenpolitisch ist für ihn bezeichnend, daß er bereits zur Zeit der höchsten Blüte des zaristischen Staatskirchentums, während seiner akademischen Tätigkeit als Rektor der Geistlichen-Akademie in Petersburg, eine radikale Trennung der Kirche vom Staate verlangte. Die Abkehr von einem Standpunkt, der Zarentreue und Orthodoxie als eine unauflösbare Einheit betrachtete, hat ihn nachmals in die Lage versetzt, die Kirche in die durch den Bolschewismus geschaffenen neuen Lebensverhältnisse einzufügen, wobei er ebenso heftig gegen die zaristisch gesonnenen Emigrations-

kirchen wie gegen die Reste einer zaristisch gesonnenen Orthodoxie in Sowjetrußland selbst anzukämpfen hatte.

Der gegenwärtige Patriarch Alexius erscheint ihm gegenüber als der Kirchenführer, der das Werk des Sergius zum Abschluß brachte und seine großen Pläne im kirchlichen Aufbau verwirklichte, als der „Hirte und Baumeister der Kirche". Einer aristokratischen Familie entstammend studierte er zuerst Rechtswissenschaft. Erst nach Beendigung seines juristischen Studiums begann er seine theologischen Studien an der Geistlichen Akademie in Moskau. Seine besondere Begabung liegt weniger auf dem Gebiet der Theologie als auf dem der Liturgie und der Kanonistik. Seine kirchenpolitische Tätigkeit seit Beginn seines Patriarchats findet bei R. nur eine summarische Würdigung. Immerhin wird auch die düstere Seite seiner kirchenpolitischen Aktivität, die zwangsweise Auflösung der Brester Union und die Vereinigung der bisher Rom unterstellten Uniaten mit Moskau, nicht verschwiegen. Dabei bringt der Verfasser die Schuldfrage in einer Form zur Sprache, die sich vorteilhaft von den üblichen einseitigen Urteilen über diese Maßnahme unterscheidet. „Daß es dabei zu schweren Mißgriffen und Härten gekommen ist, die im christlichen Raum betrüblich und bedauerlich sind, wird niemand leugnen können. Man darf aber auch die verhängnisvolle Kirchenpolitik des Vatikans nicht vergessen, die dieser zwischen den beiden Weltkriegen in Polen betrieben hat. Der polnische Nationalismus, genährt durch die potentielle Intoleranz des Katholizismus, führte dazu, daß viele russisch-orthodoxe Kirchen einfach zerstört wurden. Wo Christen gegeneinander Gewalt anwenden, wo Kirchen zerstört und Gemeinleben liquidiert werden, da waltet der Geist der Donnersöhne, von dem sich Christus scharf distanzierte: „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid!?" Intoleranz und Gewalt stehen im schärfsten Widerspruch zum Bekenntnis und Geist der Ökumene, sie sind Schandflecken des christlichen Glaubens. Und wessen Gewand ist hier rein? Der Weg zur wahren Ökumene ist für alle der gleiche: die Buße!"

Ebenso bringt der Verf. zum Schluß doch noch das scharfe Nein zur Sprache, das das Konzil von Moskau 1948 zu Amsterdam und zur Ökumenischen Bewegung sagte. Er zieht aber daraus nicht die Folgerung, der christliche Westen sei dadurch seinerseits zu einem ebenso scharfen Nein legitimiert. „Die tiefsten Gründe dieses unerbittlichen Nein bleiben uns vorläufig verborgen. Aber dieses Nein – so bitten uns selbst die Vertreter des Konzils – sollen die Christen im Westen nicht als eine feindselige Demonstration auslegen, sondern als ein Mahnwort ansehen, das in Liebe und Sorge um letzte Werte orthodoxen Glaubens gesagt werden mußte."

Während R. auf die innere Problematik der Persönlichkeit des Patriarchen Alexius nicht näher eingeht, sondern nur seine kirchlichen und kirchen-

politischen Leistungen skizziert, versucht Feodor Stepun in einem Aufsatz: „Der Cäsaropapismus und die russische Tragödie" die geistigen und religiösen Hintergründe des Patriarchen aufzuhellen, dessen Schicksal sein auffällige und so oft kritisierte Wandlungen vom Aristokratensproß zum Sowjetpatriarchen durchlaufen hat und dem es gelungen ist, eine liturgisch kanonisch und dogmatisch integre Orthodoxie inmitten des Sowjetregimes nicht nur in der russischen Öffentlichkeit wieder zur Geltung zu bringen, sondern auch den alten Führungsanspruch der russischen Kirche gegenüber den übrigen orthodoxen Kirchen wieder zu erheben.

St. weist zum Verständnis der Haltung des Patriarchen darauf hin, daß er ein überzeugter Anhänger von Konstantin Leontjew ist. Dieser war ein ausgesprochener Feind des modernen Europa, und haßte „das häßliche Grau in Grau" der modernen Demokratie. Die Monarchie mit ihrer radikalen hierarchischen Staatsstruktur, mit der Machtvollkommenheit des Zaren, mit dem Fehlen der „frechen" Bourgeoisie war ihm das einzige, was in Europa noch der Verteidigung wert war. Von diesem Vorkämpfer eines byzantinisch geformten Cäsaropapismus nimmt St. an, daß er sicher, hätte er heute gelebt, die sowjetische Diktatur der Demokratie vorgezogen hätte. So sieht also das von St. vermutete Vorbild des Patriarchen Alexius aus, und St. stellt von hier aus die Frage: „Ist es nicht möglich, daß er (Alexius) dem Patriarchat als überzeugter Cäsaropapist in der Meinung vorsteht, daß die hierarchisch gestufte autoritäre Diktatur dem Wesen des östlichen Christentums mehr entspricht als die westeuropäische Demokratie, in dem er (wie Leontjew) nur das Verfallsprodukt eines hoffnungslos säkularisierten Christentums erblickt?" Es wird schwierig sein, diese Deutung quellenmäßig zu „beweisen", sie hat aber auf alle Fälle mehr Gründe und mehr geschichtliche und theologische Wahrscheinlichkeit für sich als die billige und von St. selbst abgelehnte These, die in Alexius nur den Hörigen Stalins, nur ein Werkzeug der Geheimpolizei sieht.

Aus Kirche und Zeitgeschehen

Von Martin Schmidt-Oberursel

I. Kirche und Kirchenkampf

Joachim Beckmann, Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944. (60.–71. Jahrgang) Gütersloh 1948. C. Bertelsmann Verlag. – Edmund Kottje, Was ist evangelisch? Eine notwendige Selbstbesinnung. Meisenheim a. Glan 1949. Westkulturverlag Anton Hain. – Walter Künneth, Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum. Hamburg 1947. Friedrich Wittig Verlag. – Wilhelm Menn, Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt. Deutsche Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch 1948. Stuttgart. Ev. Verlagswerk. – Bernhard Heinrich Forck, „. . . und folget ihrem Glauben nach". Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche. Stuttgart 1949. Evangelisches Verlagswerk. – Die Stunde der Kirche. Dem evangelischen Bischof von Berlin D. Dr. Dr. Otto Dibelius zum 15. Mai 1950. Berlin 1950. Ev. Verlagsanstalt. – Herbert Girgensohn, Flüchtlinge und Kirche. Stuttgart 1948. Evang. Verlagswerk. – Film und Kirche. Mit Beiträgen von Landesbischof D. Hanns Lilje, Pastor Hans Schomerus und Pfarrer Werner Hess. München 1950. Verlag des Ev. Presseverbandes für Bayern. – Christian Berg, Vom Hilfswerk zum Diakonat der Kirche. Berlin-Hermsdorf [1950]. Heimat-Dienstverlag. – Oliver Tomkins, Um die Einheit der Kirche. München 1951. Chr. Kaiser Verlag. – Ökumenische Profile. Gestalten der einen Kirche in aller Welt. Herausgegeben von Günter Gloede. Heft II/3. Nathan Söderblom. Ein schwedischer Initiator der Ökumene. Bischof Eivind Berggrav. Ein norwegischer Freund der rechte Fortsetzung hält. Heft IV/1. James Ryberg über Dr. Samuel Mc. Crea Cavert, Generalsekretär der Kirchen Christi in Amerika. Dr. Gloede über Eli Stanley Jones DD. Ein führender Missionar Nordamerikas. Mit Bildern von Karl Stratil. Berlin-Hermsdorf. Heimatdienst Verlag.

II. Pastoraltheologisches

Wilhelm Hahn, Der christliche Glaube und der Mensch der Gegenwart. Sieben Vorträge. Gütersloh 1947. Der Rufer. Evang. Verlag. – Bo Giertz, Sendschreiben an die evangelische Christenheit. Göttingen 1951. Vandenhoeck und Ruprecht. Edmund Schlink, Die Gnade in Gottes Gericht. Gütersloh [ohne Jahr]. C. Bertelsmann Verlag. – Paul Althaus, Der Trost Gottes, Predigten in

schwerer Zeit. Gütersloh 1946. C. Bertelsmann Verlag. – Paul Gronemeyer, Ich bin der Herr, dein Gott. Predigten über die Zehn Gebote im Sommer 194[illegible] Gütersloh 1946. Der Rufer. Evang. Verlag. – Helmut Schreiner, Die Zukunft der Kirche. Predigten und Aufsätze. Gütersloh 1946. C. Bertelsmann Verlag. – Ernst Jahn, Das Kind vor Gott. Eine pädagogische Religionspsychologie. Band I. Berlin 1949. Christlicher Zeitschriftenverlag. – Werner March, Gedanken sind Kräfte. Aussprüche gesammelt von Maria March. Stuttgart. Reclam Verlag. – Wolfgang Trillhaas, Der Dienst der Kirche an Menschen. Pastoraltheologie. München 1950. Chr. Kaiser Verlag. –

III. Arzt und Seelsorger

Wolf von Siebenthal, Krankheit als Folge von Sünde. Eine medizin-historische Untersuchung. Hannover 1950. Verlag Schmorl und von Seefeld Nachf. – Arthur Jores, Über den Tod. Hamburg 1949. Claassen und Goverts. – Wilhelm Kütemeyer, Die Krankheit Europas. Beiträge zu einer Morphologie. Frankfurt 1951. Suhrkamp Verlag. – Eduard Thurneysen, Seelsorge und Psychotherapie. München 1950. Chr. Kaiser (in Theol.-Ex. heute. Neue Folge. Nr. 25). – Arthur Jores, Vom Sinn der Krankheit. Hamburg 1950. Kommissionsverlag Conrad Kloß.

IV. Aus katholischer Sicht

Ida Friederike Görres, Von der Last Gottes. Ein Gespräch über den Menschen und den Christen. (31.–36. Tausend.) Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. – Heinrich Scharp, Wie die Kirche regiert wird. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht. – Alfred Delp S. J., Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944–1945. Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. – Alfred Schüler, Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. Krailing vor München 1948. Erich Wenzel Verlag. – J. P. Steffes, Christliche Existenz inmitten der Welt. – Henri de Lubac, Paradoxe des gelebten Glaubens. Übertragen von Ludwig und Marianne Zimmerer. Düsseldorf 1950. Verlag L. Schwann. – Friedrich Dessauer, Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. – Alfred Döblin, Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis. Frankfurt a. M. 1949. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. – Wilhelm Bartz, Das Problem des Glaubens. Trier 1950. Paulinusverlag. – Carl Sonnenschein, Die frohe Botschaft heute. Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. – Johannes Pinsk, Schritte zur Mitte. Christliche Gedankengänge. Recklinghausen 1950. Paulus Verlag. – Georges Bernanos, Vorhut der Christenheit. Düsseldorf [o. J.]. Verlag L. Schwann.

V. Stimmen vom Rande

Eugen Rosenstock-Huessy, Der Atem des Geistes. Frankfurt a. M. Verlag der Frankfurter Hefte. – Heinz Klett, Die religiöse Intoleranz. Meisenheim/Glan 1948. Westkulturverlag Anton Hain. – W. R. Matthews, The problem of

Christ in the twentieth century. An essay on the incarnation. The Maurice Lectures 1949. Geoffrey Cumberlege. London New York Toronto 1950. Oxford University Press. – Josef Sellmair, Der Mensch in der Tragik. Zwölf Kapitel. Krailing vor München 1948. Erich Wevel Verlag.

I. Kirche und Kirchenkampf

Das von Joachim Beckmann herausgegebene Kirchliche Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944, das den 60.–71. Jahrgang des einst von Johannes Schneider begründeten Jahrbuchs darstellt, muß als eine Dokumentensammlung von unschätzbarem Wert bezeichnet werden. Allerdings darf man nicht erwarten, eine genaue Orientierung über die oft doch so wichtigen Einzelheiten des kirchlichen Kampfes jener Zeit in den kleineren Kirchen darin zu finden. Die Zeit der kritischen Auswertung des reichhaltigen Materials liegt wohl noch in weiter Ferne, da z. Z. die Fragen dieses ganzen Komplexes noch zu sehr mit innerkirchlichen Machtfragen verquickt sind. – Davon handelt die leidenschaftliche Streitschrift von Edmund Kottje. Hier wendet sich ein rheinischer Pfarrer, offenbar aus der Schule Wilhelm Herrmanns stammend, mit tief erregter Empfindung, beachtlichen theologischen Argumenten und der ganzen Herbigkeit seines theologischen Lehrers gegen die kirchliche Entwicklung in der Nachkriegszeit. Wie einst Wilhelm Herrmann mit gleicher Sprödigkeit dem Liberalismus und der Orthodoxie gegenüberstand, so hier sein Schüler der BK und den deutschen Christen. Man kann nur hoffen, daß aus Monologen und Erklärungen wieder einmal Gespräche auch mit schwierigen Partnern werden. – Denn das Geschichtsbild ist in schneller Wandlung begriffen. Man kann annehmen, daß die Eule der Minerva, da sie nach Hegel erst am Abend fliegt, auch erst am Ende des 1945 begonnenen neuen Tages fliegen wird. Von solchen Gedanken wird man bei der Lektüre mancher Abschnitte des geschichtstheologischen Buches von Walter Künneth schon jetzt, einige Jahre nach seinem Erscheinen, bewegt. Es bietet eine reiche Fülle von interessantem und dauernd wertvollem Material. Die Analyse der Zeit ist mit vielen Zitaten unterbaut. Eine Apologetik großen Stils ist in Angriff genommen. Aber bedarf man zur Deutung eines so großen und furchtbaren Geschehens nicht eines größeren Abstandes? Dabei muß zugestanden werden, daß K. zur Frage des Geschichtsbildes sehr viel Wichtiges zu sagen weiß, aber bei manchen seiner damals sehr verständlichen Äußerungen fragt man sich heute: haben denn nun heute Deklassierungen und Diskriminierungen aufgehört? selbst in der Kirche? Sind wir das Führerprinzip los in der Kirche? Ist das Rassenprinzip wirklich in allen Kirchen und Missionen der westlichen Völker eliminiert? Ist die Kirche heute wirklich unbürokratischer als früher? usw. Aber nach

all diesen Fragezeichen, die wir hier setzen, möge nun noch der Hinweis a
ein erfreuliches Fragezeichen stehen, das K. selbst gesetzt hat. Ein Abschni
trägt die Überschrift: „Sieg der Kirche?" Es ist gut, daß dieses Kapitel
ist und daß hinter der Überschrift dieses Fragezeichen steht. – Die Festha
tung der deutschen Beiträge zu dem Amsterdamer ökumenischen Gespräc
durch Wilhelm Menn in einem Sonderband ist zu begrüßen. So ist zu hoffe
daß sie vor dem Untergang in den großen Dokumentensammlungen für ei
Weile behütet werden. Wir halten, da ein Eingehen auf Einzelheiten unmö
lich ist, hier nur fest, daß sich in dem Aufsatz von Hans Liermann über „D
Recht der Religionsfreiheit" wichtige Beziehungen zu der an anderer Ste
dieser Übersicht besprochenen religionssoziologischen Monographie über d
Intoleranz (von Klett) ergeben. – Das Gedenkbuch für die Blutzeugen d
Bekennenden Kirche hat Bernhard Heinrich Forck im Auftrag des Brude
rates der Evangelischen Kirche in Deutschland verfaßt und herausgegebe
Es enthält Gedenkwerte mit kurzen biographischen Angaben und den B
dern von 18 Blutzeugen. – Die Festschrift zum 70. Geburtstag des Bisch
Dibelius „Die Stunde der Kirche" wurde von den Brandenburger Gener
superintendenten in Gemeinschaft mit Friedrich Bartsch, Heinrich Hel
Hanns Lilje, Hans Lokies, Anders Nygren, Kurt Scharf, Heinri
Vogel und Theodor Wenzel herausgegeben. Krummacher, Scharf, Li
und Nygren würdigen die Bedeutung von Otto Dibelius für die Kirche, d
Bekennende Kirche, die EKD und die Ökumene. In den restlichen ac
Aufsätzen behandelt Gerhard Jacobi „Die Lehre von der Kirche in den luth
rischen Bekenntnisschriften und die Kirche in Berlin-Brandenburg", Günt
Jacob „Die Geschichtsdeutung der Kirche", Heinrich Vogel „Die politisc
Verantwortung der Kirche heute", Walter Braun „Politik und Kirche in d
Wandermission", Hans Lokies „Vom Katechumenat der Kirche", Theod
Wenzel „Die diakonisch-missionarische Aufgabe der Kirche", Friedri
Bartsch, „Evangelische Publizistik als Dienst am Wort und an der Welt", Hei
rich Held „Evangelische Aktivität". – Die in dem kleinen, von den Zeitere
nissen in mancher Hinsicht schon überholten Schriftchen von Girgensohn z
Flüchtlingsfrage an die Kirchen gerichteten heilsamen Mahnungen verdien
es, immer wieder gehört zu werden, nämlich daß der Gesichtspunkt der kirc
lichen Ordnung den Willen zu helfen nicht lähmen dürfe. – Das Heft üb
„Film und Kirche" enthält die wichtigsten Referate der Schwalbacher kirc
lichen Filmtagung 21.–25. Juni 1950, die zweifellos einer geistigen Vertiefu
dieses Außenwerkes der Kirche dienen. Schomerus referiert über „D
Gleichnis", „Das Bild in der Verkündigung" und „Die Vision", Wern
Hess ausführlich über die Frage „Gibt es den religiösen Film?" Han
Lilje schrieb ein Vorwort über „Stellungnahme aus Verantwortung". Die
Schwalbach gefaßte Entschließung bildet den Schluß des interessanten, we

vollen Heftes. – Der Generalsekretär des Hilfswerks der EKD, Pfarrer Christian Berg veröffentlicht Predigten, Reden, Rufe aus der Zeit 1945 bis 1950. Die Veröffentlichung sollte zur Zeit ihres Erscheinens der damals bevorstehenden Neuregelung von Hilfswerk und Diakonat dienen, behält aber auch ihren Wert als Dokument einer bestimmten kirchlichen Situation und mit Erstaunen werden vermutlich einmal die späteren kritischen Historiker bei dem Versuch einer Durchleuchtung unserer Zeit solche Ausführungen, wie sie auf S. 137 (pos. b) sich finden, lesen. – Wilhelm Menn hat die englische Schrift „The Church in the Purpose of God" von Oliver Tomkins, dem Sekretär der einstigen Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und jetzt des im Ökumenischen Rat geschaffenen Ausschusses für diese Fragen, im Auftrag der Ökumenischen Zentrale deutsch herausgegeben. Sie stellt eine sehr brauchbare Einführung in die Tätigkeit des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen dar und ist nicht nur für Theologen, sondern auch für Lehrer, Arbeitskreise und interessierte Laien gedacht und geeignet. –

II. Pastoraltheologisches

Wahrhaft seelsorgerlich muten die Vorträge an, die Wilhelm Hahn zuerst in der Gefangenschaft vor seinen Kameraden gehalten hat. Sie sind apologetisch im guten Sinn und behalten ihren Wert, da sie zentrale Fragen des Glaubens zum Inhalt haben. – Das Sendschreiben des schwedischen Bischofs Bo Giertz war zunächst an die Pfarrer und Gemeinden des Stiftsbezirks Göteborg gerichtet. Die Wahl des Titels der Übersetzung war vielleicht nicht ganz glücklich. In den drei Kapiteln, die das Erbe der Urkirche, der Reformation und der Erweckungsbewegung behandeln, stehen natürlich zunächst die schwedischen Verhältnisse vor den Augen des Verfassers. Wie treffend aber viele pastoraltheologische Ausführungen auch für unsere Verhältnisse sind, möge die folgende beweisen: „Das Problem erfährt eine besondere Zuspitzung dadurch, daß der alte Mensch des Pfarrers eine gewisse Vorliebe für die soziale Arbeit hat. In einer Hinsicht ist das eine leichte und bequeme Arbeit. Sie kann ohne Glauben ausgeführt werden . . . Der Pfarrer schafft sich mit anderen Worten für sein Versagen als Pfarrer Ersatz dadurch, daß er als Sozialarbeiter Lorbeeren erntet (S. 84). – Auf die Predigtbände aus der Zeit unmittelbar nach Kriegsende von Paul Althaus, Edmund Schlink, Helmut Schreiner, Paul Gronemeyer sei, da sie hier noch nicht genannt wurden, für Freunde der Predigtliteratur in Kürze nachträglich hingewiesen. – Ernst Jahn will eine pädagogische Religionspsychologie in diesem 1. Band entwickeln. Er will „den Pädagogen und den Seelsorgern dazu helfen, die Glaubensenergien zu erkennen, wie sie in die Menschenseele eingelagert sind".

Er mußte zunächst „vorwiegend die Tiefenschicht, die Dämmerschicht und die Traumschicht der Seele zu ergründen suchen." Daß sie nicht Organe der Offenbarung sind, weiß und betont Jahn ausdrücklich. So handelt er über die Frage der Unterweisung mit starker Herausstellung der psychologischen Probleme und seine auf einer reichen praktischen Erfahrung beruhenden Hilfen werden vielen „die in der Unterrichtswirklichkeit stehen, gute Dienste leisten können. Aber auch seine historischen und grundsätzlichen Darlegungen werden vielen willkommen sein, da sie besonnen abwägend sind und da an derartiger Literatur kein Überfluß besteht. Auch dieses Buch ist ein Beweis dafür wie heute die alte ehrwürdige praktisch-theologische Disziplin der „Katechetik" und die früher oft als eine wesenhaft davon verschiedene Angelegenheit verstandene „Religionspädagogik" im Prozeß einer schnellen Annäherung begriffen sind. – Die von einer Mutter für ihre Söhne zusammengestellte Sammlung von Bibelworten und Dichterzitaten hat einer der Söhne pietätvoll wieder veröffentlicht. Werner March berichtet in einem kurzen Vorwort über Entstehung, Schicksal und Erfolg des handlichen Reclambandes in Kriegs- und Friedenszeiten. Für jeden Tag im Jahr bietet es einen Bibelspruch und zwei Dichter- oder sonstige Klassikerworte. – Die Pastoraltheologie von Wolfgang Trillhaas ist als Band I der „Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung" erschienen. Es ist zu begrüßen, daß der alte Name Pastoraltheologie wieder aufgenommen wurde und man kann es bedauern, daß er nur im Untertitel steht. Denn auch der jetzige Obertitel ist für den von außen Kommenden keineswegs unmittelbar eindeutig. T. versteht Pastoraltheologie im engeren Sinne als Lehre von der Seelsorge. Der Standpunkt des Verfassers ist der des Lutheraners. Im ersten Hauptteil handelt er von dem pastoralen Amt, im zweiten von der allgemeinen, im dritten von der speziellen Seelsorgelehre. Bemerkenswert ist, daß im zweiten Teil sich ein besonderes und auch besonders sorgsam gestaltetes Kapitel über den „Dienst der Kirche an den Außenstehenden" findet. Im 3. Teil, der von der speziellen Seelsorge handelt, werden auch die besonders heikeln Fragen mit großer Offenheit behandelt. In dem Kapitel „Krankheit und Seelsorge" werden die in dann unter dem Titel „Arzt und Seelsorge" in dieser Übersicht behandelten Fragen sorgsam beachtet. Ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur ist jeweils beigegeben. Fragwürdig und schwebend wird in einer Pastoraltheologie immer vieles bleiben. Aber man freut sich des nüchternen, im guten Sinn „erbaulichen", zeitgemäßen Charakters einer solchen Lehre von der Seelsorge, die auch über den Kreis der Pfarrer hinaus, wie der Verlag es meint, Lehrern, Ärzten, Diakonen, Diakonissen und Gemeindehelfern Handreichung geben kann.

III. Arzt und Seelsorger

Die Frage nach dem Zusammenhang von Krankheit und Sünde bewegt offenkundig wieder eine große Anzahl von Menschen und das Gespräch zwischen Medizin und Theologie findet ihr Gehör. Nach der historischen Seite untersucht Wolf von Siebenthal die Zusammenhänge, stellt wichtiges Material aus den Naturvölkern und dem Orient zusammen und wendet sich dann in der Hauptsache dem christlich-abendländischen Kulturkreis zu. Es ist sehr verständlich, daß dabei die Romantik besonders liebevoll behandelt wird. Der Abschnitt über Luther erscheint allzu knapp, die Aufklärung fehlt und erstaunlicherweise im 19. Jahrhundert auch Christoph Blumhardt d. Ä. Ein zusammenfassender Schlußabschnitt, der sich z. T. auf Karl Jaspers und V. v. Weizsäcker beruft, lehnt für den im Bereich des Körperlich-Seelischen forschenden Mediziner metaphysische Überlegungen ab, verlangt aber für die ärztliche Praxis des Heilens eine intensive Bemühung um das Seelische und Geistige des Menschen. – In dem zu den von Arthur Jores herausgegebenen Studien aus Medizin und Naturwissenschaft ‚Synopsis' gehörigen Heft 3 „Über den Tod" handeln Arthur Jores über „Der Tod und der Arzt", Louis R. Grote über „Das Problem des Todes unter dem Gesichtspunkt der biologischen Zeit", Werner Leibbrand über „Die Stilistik des Sterbens", Viktor Emil Freiherr von Gebsattel über „Aspekte des Todes" und schließlich von der theologischen Seite her ein Gefängnispfarrer, Harald Poelchau, über „Bewußtes Sterben" und Karl Rahner, S. J. über „Zur Theologie des Todes". Gemeinsam ist allen medizinischen Beiträgen die erstaunliche Bescheidung im Blick auf letzte Erklärungen. Mehrfach wird an Ps. 90, 10 in dem Sinne erinnert, daß wir im Grunde darüber, warum es sich so verhält, keine wesentlichen neuen Erkenntnisse gewonnen haben. Zu der Frage des „bewußten Sterbens" sei auch auf das an anderer Stelle dieses Aufsatzes besprochene Buch von Delp erinnert. Bei der zweifellos immer wieder zu beobachtenden Gefahr, ins Phantastische abzuschweifen, wo man berufsmäßig vom Tode reden muß, kann die Konfrontierung mit dieser Synopsis zumal jungen Theologen nur dringend empfohlen werden. – In diesem Zusammenhang gehört trotz seines Titels auch der Hinweis auf das geistvolle und aufwühlende Buch von Wilhelm Kütemeyer, denn es wurzelt ganz in der geistigen Welt von V. von Weizsäcker, Max Scheler, Kierkegaard und Dostojewski. In neun Aufsätzen aus der Zeit von 1945–1950, denen jeweils eine das Denken aufpeitschende Notiz „Vom Tage" vorangestellt ist, kämpft hier ein moderner Mediziner gegen die „wahnhafte Vorstellung", daß die menschliche Krankheit nur eine des Körpers sei. Es wird versucht den Massenwahn, der unser politisches Unheil heraufgeführt hat, so zu deuten, „daß hier ein ganzes Volk akut und schwer psychisch erkrankt war". Der Rahmen

dieser literarischen Übersicht erlaubt es leider nicht, die verschlungenen Ge
dankengänge aufzuzeichnen; und der Versuch, die Gedankenflut in einige
Schlagworten aufzufangen, scheitert an ihrer Fülle und ihrer Widersprüch
lichkeit. Die oft mit medizinischen Kategorien arbeitende Betrachtungsweis
löst ungewohnte Assoziationen aus und läßt nicht alltägliche neue Lichte
aufleuchten. Die Vielseitigkeit der Interessen zeigt sich in den Themen: Da
Materielle als Element des Christentums, Hölderlin als christliche Gesta
der Neuzeit, Der moderne Arzt vor den Dogmen der Kirche, Wandlunge
medizinischer Anthropologie, Deutschland – schuldig oder krank?, Sozia
Krankheit und kranke Gesellschaft, Das europäische Antlitz Rußlands. Un
sere Sorge der Mensch, „Gottesfinsternis". Leicht macht es der Verfasse
seinen Lesern nicht, mit ihm in dem qualvollen Getriebe der geistigen Wide
sprüche auszuhalten. Harmonisch-lyrisch gestimmte Gemüter seien gewarn
„Daß der Leib weiser ist als der der Dunkelheit ferne klare Verstand un
auch alle Vernunft, ist die Verheißung der medizinischen Lehre vom Menschen
Es ist ein Eindringen des Leibhaftigen in den Feiertag des Idealismus." Da
Höchste ist auch das Niedrigste, weil es das Tiefste ist. Man muß es nich
bloß erkennen. Man muß es sich einverleiben. „Im Alltag gilt es, das escha
tologische Werk zu tun. Das lehrt die Apokalypse unserer Zeit." Geist, Her
und Leib sind in Einklang zu bringen. Die Zeit des Modernen ist vorübe
Der Geist ist nicht die elementare Größe, für die er sich hält. Das Fleisc
ist die Vollendung des Geistlichen. Zum Tun der Wahrheit gehört ihre Ma
terialisierung. Aber wir sind unfähig geworden zum Realisieren des Höchste
im Alltäglichen, denn der Antichrist ist auch und vielleicht gerade im from
men Bereich wirksam. Sehnsüchtig geht der Blick zu dem östlichen Chri
stentum und seinen heutigen sichtbaren Realisierungen in profaner Gestal
Schwebend und in – ob gewollter? – Unklarheit bleiben die Andeutunge
des Verfassers über das „neue Gemeinwesen", die „neue Kirche", das Corpu
mysticum. Sie können an sich nach verschiedenen Richtungen deute
Scharfe Kritik geschieht hier an der verbürgerlichten Kirche und an alle
religiösen und humanistischen Firnis, der längst seine Wirkung eingebüß
hat. Dennoch kann der Schatz dieser Kirche nicht aufgegeben werden. „S
ist die Lieblingin der Zeit, ihre jüngste und schönste Tochter, die neue Kirch
die hervorgehen wird aus diesen befleckten, veralteten Formen." Ab
nochmals: gewarnt seien allzu behende Apologeten. Auch die von dem Ve
fasser erstrebten „Verschränkungen des Gegensätzlichen" bilden ein schwi
riges und nicht ungefährliches Geschäft. – Thurneysen betont den Erge
nissen der heutigen führenden Psychologen gegenüber, daß es auf eine G
samtschau ankomme, die er im Anschluß an Karl Barths Anthropologie z
gewinnen versucht. Der Seelsorger, der es mit der Ausrichtung des Evang
liums an den Einzelnen zu tun hat, bedarf der Psychologie und Psychother

pie, aber „psychologisierende und Psychiatrie statt Seelsorge übende Pfarrer – das ist etwas vom Allerschlimmsten." Doch können jene Wissenschaften ihm große Dienste bei der Diagnostik erweisen. Und vor allem ist eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Seelsorge aus dem Glauben und einer Psychotherapie, die um ihre Grenze weiß, möglich. – Die Hamburger Rektoratsrede über den „Sinn der Krankheit" von dem Internisten Arthur Jores bringt als Anrede an die jungen Kommilitonen, die Ärzte werden wollen, in besonders schöner, schlichter und gedrängter Weise zum Ausdruck, wie nahe sich ein in hohem Sinne gefaßtes Arzttum und Priestertum berühren, und welche Wandlungen sich in der modernen Medizin vollziehen, seit auch in wissenschaftlichem Zusammenhang die Tatsache ernst genommen wird, daß die Krankheit nicht nur von der organischen, sondern auch von der geistig-seelischen Seite betrachtet werden muß.

IV. Aus katholischer Sicht

Wir notieren die Tatsache, daß Ida Friederike Görres ihre kleine Schrift über den Menschen und den Christen 14 Jahre nach dem ersten Erscheinen völlig unverändert hat hinausgehen lassen (11. Auflage 31. bis 35. Tausend). Im Vorwort bezeichnet sie „die Verwirklichung des Menschen im Christen und des Christen im Menschen" als ihr „einziges Anliegen" und sie meint, daß das Büchlein auch jetzt noch als das „Gespräch eines jungen Menschen mit jungen Menschen" seinen Dienst tun könne. –

Nicht übersehen sollten evangelische Theologen die lehrreiche schön ausgestattete Darstellung von Heinrich Scharp „Wie die Kirche regiert wird". Sachkundig, knapp und verständlich handelt sie in 121 kurzen Abschnitten vom Papst und den Kardinälen, dem Konsistorium, dem Konklave, den Kongregationen, Gerichtshöfen, Ämtern, der päpstlichen Hofhaltung und dem Tagewerk des Papstes. Der Blick in die von der Weisheit von Jahrtausenden geschaffenen Einrichtungen macht nachdenklich und läßt dem an kirchlichen Ordnungsfragen interessierten Leser manches an unseren neuesten Ordnungsversuchen fast als naiv und illusionär erscheinen. Das überlegene Pochen auf die reformatorische Anthropologie im Gegensatz zur katholischen ist zwar weitverbreitet. Aber im Blick auf das kirchlich-institutionelle, zumal kirchenrechtliche, Handeln der beiden Konfessionen, wird man unsicher, ob dieses Pochen, soweit es den Tenor im Kirchenregimentlichen angeht, berechtigt ist. Denn der nüchterne Realismus in der Beurteilung des Menschen, den man als das Spezifikum evangelischen Denkens anzusehen pflegt, ist in den vatikanischen Ordnungen viel deutlicher ausgedrückt als in vielen unserer Ordnungsversuche. Der Verzicht auf Heldenverehrung, Führerwahn, romantische Gemeinschaftsideale und sonstige Illusionen ist, so scheint es

uns, dort radikaler als bei uns, und so kann uns die Kenntnis jener Ding gerade wenn uns das reformatorische Erbe maßgebend bleiben soll, nur fö derlich sein.

Einem Dokument von solcher menschlichen Eindringlichkeit gegenübe wie es die Tagebuchfragmente, Meditationen, Aufsätze und der Abschied brief des am 2. Februar 1945 hingerichteten P. Alfred Delp S. J. an sei Ordensbrüder darstellen, kann von Kritik keine Rede sein. P. Paul Bolkov S. J. schrieb die biographischen Vorbemerkungen, denen man entnimmt, d Alfred Delp nicht wegen Beteiligung an dem Attentat vom 20. Juli, sonde wegen seiner Mitarbeit an den Vorbereitungen für eine christliche Sozia ordnung in Deutschland hingerichtet wurde. Die Aufzeichnungen stamm aus seiner Gefangenschaft und sind charakteristische Zeugnisse der in d Gesellschaft Jesu üblichen geistigen Kultiviertheit, der bezaubernden kath lischen Mystik vor der Todeswand, des katholischen Humanismus, des typ schen Primates des Ordnungsgedankens und der Liebe zum Orden. In d Interpretation liturgischer Stücke strömt sich die Bewegtheit des Geist besonders nachdrücklich aus.

Daß die vorliegende umfangreiche wissenschaftliche monographische U tersuchung über das Problem der Verantwortung aus der pädagogischen W kommt, (Alfred Schüler lehrt katholische Theologie am Pädagogisch Institut in Jugenheim), ist nicht verwunderlich, denn hier stellt sich dies Problem mit besonderer Eindringlichkeit und Schärfe. Aber Sch. lehnt es a die Untersuchung allein vom pädagogischen Denken bestimmt sein zu lasse Er befindet sich in steter Auseinandersetzung mit Max Scheler und Nico Hartmann und bekennt dankbar seine Abhängigkeit von Theodor Stei büchel. In Anknüpfung an die auch nach Ansicht des Rezensenten leider früh abgebrochene wissenschaftliche Debatte der zwanziger Jahre über d Ich-Du-Beziehung bejaht Sch. die Heraushebung des verantwortlichen A genblicks, versucht dann aber ihn vor Isolierung zu schützen durch das Fes halten an Gesetz und Norm gegenüber einseitiger Betonung der Situati (wobei aber eine bloße Loyalität abgelehnt wird), ferner durch Betonung d Kontinuität der Zeit gegenüber „einseitiger" Betonung der Gegenwart u durch Sicherung der Konstanz der Person gegen die Gefahr der Verflüch gung. Im Schöpfungsglauben wird die Lehre vom Sein und Ethos der Pers und von den Ordnungen verankert und so sind Sch.s auf einer umfassend Kenntnis des Problems und der Literatur beruhende Ausführungen ein b sonders deutliches Beispiel für die katholische „Mitte". Schwierigkeiten e geben sich natürlich für ihn bei der Lehre von den Ordnungsbereichen. Zw wird die Mensch-Mensch-Beziehung als differenziertester Bereich herausg hoben. Aber wird nicht, so möchte man fragen, wenn man sie überhau koordinierend zwischen andere Ordnungsbereiche (weltliche Ordnungen, d

Natur und das Nichtpersonale, Zeit und Geschichte, das „Eigene") mitten hineinstellt, trotz allen Kautelen doch ihre qualitative Besonderheit verwischt? Und werden nicht durch die Betonung des Begriffs „dauernd" gleichsam feststehende Räume statuiert, in denen es schwer ist, die von Sch. so erfreulich betonte Konkretheit und Dynamik zu bewahren? Wäre es nicht besser bei dem Schema der Ich-Du-Beziehungen zu ordnen nach der Trias, die uns durch die Weisheit der deutschen Sprache nahegelegt wird: „zugeneigt", „zu-geordnet" und „zu-fällig"? Aber alle Einwände sollten die Dankbarkeit für die wertvolle Studie nicht mindern. Zwingt sie uns doch, das Anliegen der „Dauersituation" ernst zu nehmen.

Für J. P. Steffes geht es darum, „Möglichkeit und Realisierung einer christlichen Existenz, bzw. christlichen Bildung innerhalb dieser Welt sichtbar zu machen". Dazu konfrontiert er in anregender Weise das natürliche und das christliche Menschenbild und geht dann den verschiedenen Idealen der „Menschenformung" nach, wobei sein Blick vornehmlich auf alle Spielarten des „christlichen Humanismus, der echter katholischer Frömmigkeit immer irgendwie innewohnt", und in dessen Programm „etwas wesentlich Katholisches und dauernd Gültiges" liegt, gerichtet ist. Da es diesem Humanismus eigentümlich ist, „daß er das Divinum und das Humanum in ontologischer wie funktioneller Hinsicht irgendwie im Menschen einander zuordnet, ohne dessen innere Einheit dieser Gegensatzspannung zu opfern", so wird dann folgerichtig nicht nur die Notwendigkeit der religiösen Bildung als der „unerläßlichen Ergänzung" der irdischen Menschenformung statuiert und ihre Möglichkeit untersucht, sondern es wird ihr Führungsanspruch anerkannt. Die Frage, ob durch die Wesensdifferenz, die trotz jener Zuordnung zwischen profaner und religiöser Bildung besteht, nicht doch irgendwie die seelische Einheit gebrochen wird und der Mensch verarmt, wird mit dem Hinweis auf die Fruchtbarkeit der Spannungen und Gegensätze in dem mehrschichtigen Leben beantwortet. Eine besondere Schwierigkeit erwächst dem katholischen Denker, der seinen Ansatzpunkt im Existenzproblem genommen hat, natürlich bei dem Blick auf das Verhältnis der so verstandenen, christlichen Bildung zur wirklichen Geschichte des Christentums: „Eine Konstanz in bezug auf Höhe und Kraft der christlichen Bildung als *geschichtliche Erscheinung* gibt es also nicht, ebensowenig eine erkennbare stetig fortschreitende Intensivierung und Vertiefung der Teilhabe am göttlichen Leben in der Nachfolge Christi"... „Aber gleichwohl darf man innerhalb gewisser Grenzen von einer *Entfaltung der Bildungskräfte* sprechen."

Das kleine Taschenbrevier von Henri de Lubac gibt auch dem Fernerstehenden einen reizvollen Einblick in das geistige Ringen des französischen Katholizismus, der sich nicht damit begnügt, das Christentum als konservative Institution zu verstehen, und der nicht lassen will von der durch es

veranlaßten revolutionierenden Reflexion. Ganz an der Naturwissenschaft orientiert sich das fromme katholische Denken von Friedrich Dessauer in der vorliegenden kleinen Schrift. Die Entdeckung eines Naturgesetzes wird ihm zur Gottesbegegnung. Ist die Stimme Christi von dem wachsenden Abgrund der Welt verschlungen? – das ist die Frage, die ihn bewegt. Er bo antwortet sie durch den Hinweis auf die Offenbarung im Naturgesetz, de Geschichte und der Meditation. – Daß wir hier in theologischem Zusammenhang auf das autobiographische Werk von Alfred Döblin, dem Verfasser des „Alexanderplatzes" hinweisen, hat seinen Grund darin, daß hier de Emigrant und Jude die Geschichte seiner Konversion zum Katholizismus erzählt. Der Weg geht über Kleist, Hölderlin, Dostojewski, Kierkegaard, K. Marx, Sigmund Freud, Augustin und Thomas von Aquin. Die Darstellung läßt nichts von einer Auseinandersetzung mit den Reformatoren und der Protestantismus erkennen. Es handelt sich nicht um die Konversion von einer Konfession zur anderen, sondern um die Wendung von religiöser Indifferenz zum Christentum, das ihm zufällig in Amerika zuerst in dieser Form begegnet. – Der 2. Band der Trierer Theologischen Studien, herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier enthält „Das Problem des Glaubens" von Wilhelm Bartz, o. Professor der Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Trier. Der Untertitel lautet: „In Auseinandersetzung mit Joseph Kleutgen behandelt". Die beiden Thesen des Neuscholastikers Kleutgen, die hier sehr sorgsam und ausführlich dargestellt und kritisch beleuchtet werden, sind: „Der Glaube ist eine Erkenntnisweise" und: Die Apologetik des Christentums hat nicht vom Glauben auszugehen, sondern hat mit dem natürlichen Wissen und den geschichtlichen Tatsachen zu beginnen und die Glaubwürdigkeit der Lehren des Christentums wissenschaftlich zu erweisen. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und sehr genaue Register sind beigegeben. – Die Erklärungen der Sonntagsevangelien von Carl Sonnenschein hat seine einstige Mitarbeiterin Maria Grote neu herausgegeben. Die „Schritte zur Mitte" von Johannes Pinsk wollen sich ausdrücklich an die Randsiedler an der Peripherie der Kirche wenden um ihnen Mut zu machen, die Schritte zur Mitte zu wagen. – Walter Warnach hat eine Auswahl aus den polemischen Schriften von Georges Bernanos, dem Dichter der „Toten Sonne", der „Sonne Satans" und des „Landpfarrers" aus dem Französischen übersetzt, unter dem Titel „Vorhut der Christenheit" veröffentlicht und ein umfangreiches Nachwort dazu geschrieben.

V. Stimmen vom Rande

Mit gespannter Erwartung nimmt man nach Jahrzehnten ein Buch des aus der Emigration zurückgekehrten eigenwilligen Denkers Eugen Rosenstock-Huessy in die Hand. Er nennt es selbst eine Nachschrift zu seiner

Programm von 1916. Es will „die Einheit von Schall und Buchstabe und Gedanken" herausarbeiten, das Wort „in den Mittelpunkt der Biologie setzen" und zu der in der Nachkriegsepoche von uns verlangten weiteren, uns noch fehlenden Unabhängigkeit von den Resten der vorchristlichen Welt verhelfen, denn „diese veraltete Gedankenwelt gefährdet unser Leben". An dem Satz „das Wort ward Fleisch" scheiden sich die Geister. Der ehemals „moderne" Geist der Renaissance ist veraltet. Die Reformation und Gegenreformation haben ihm zuviel Zugeständnisse gemacht, die damals vielleicht nötig waren, es heute aber nicht mehr sind. In der liturgischen Bewegung hat der Heilungsprozeß eingesetzt. Denn in der Liturgie kommt zutage, daß die Sprache ernennt, anerkennt, gesteht, bekennt, heißt, anruft, bindet, löst, daß sie die Lebenskraft der menschlichen Verbände ist. Über alle diese Fragen wird geistvoll und oft spritzig gehandelt in 5 Abschnitten (eine neue Wissenschaft; der Sohn des Augustinus oder die Zeit in der zweiten Potenz; unser Anspruch auf Wissenschaft oder der Rechtstitel der Physik; liturgisches Denken oder der Sieg über Renaissance und Gegenreformation; Symblysma oder der Überschwang der Jesuiten). Ob dieser Schritt von der neuen Fragestellung, dem „Sprachdenken" des neuen Zeitalters, in dem Zeitbegriffe und nicht Raumbegriffe die Führung haben, zur Liturgie, wie ihn R.-H. tut, getan werden muß, bleibe dahingestellt. Anerkannt und herausgehoben muß werden, daß der gespannte und erstaunte Leser, der sich der geistigen Kämpfe vor 30 Jahren lebhaft erinnert, hier einer differenzierten Fortführung der Ich-Du-dialektischen Untersuchungen der zwanziger Jahre, die von Ebner, Rosenstock, Buber, Grisebach, Gogarten u. a. in die Wege geleitet und die dann vor dem Ansturm des biologisch-romantischen „Wir" zurückgetreten waren, auf einem bestimmten, vielleicht zentralen Gebiet, von neuem begegnet. Daß diese Fragen einmal wiederkehren werden, wenn ihre Stunde kommt, darf füglich wohl angenommen werden.

Mit der religiösen Intoleranz beschäftigt sich Heinz Klett in einer aufschlußreichen religionssoziologischen Monographie, die nicht nur etwa in die unheimliche Welt des Machtwillens religiöser Gemeinschaftsbildungen hineinleuchtet, sondern auch die mit der Frage der Toleranz gegebenen wirklichen Schwierigkeiten aufweist. Sie mündet in der Behauptung der Möglichkeit einer „Toleranz aus Stärke" und in einem tragischen Ausblick wegen der Unmöglichkeit einer schrankenlosen Toleranz für den Einzelnen und für die religiöse Gemeinschaft.

In seiner christologischen Studie bekennt sich der Dean of St. Paul's W. R. Matthews zu der Notwendigkeit einer rationalen Theologie. Nach einem Überblick über die christologischen Lehren der Vergangenheit versucht er eine „moderne Christologie" aufzubauen. Die von der Psychologie kommenden Probleme werden sehr ernst genommen, aber ihr Anspruch auf

Begründungscharakter wird abgelehnt. Die Aufgabe kann nach M. nur gelös werden durch eine Rückwendung der Theologie zur Philosophie und insbe sondere zur Metaphysik; insbesondere zuletzt durch eine Besinnung auf di mystische Erfahrung. Die kleine Schrift, die an Schleiermacher, R. Otto usw anknüpft und sich mit Freud und Jung auseinandersetzt, ist für uns besonder wegen ihrer Urteile über die deutsche Theologie des 19. Jahrhunderts inter essant.

Von dem hoch bedeutsamen Buch „Der Mensch in der Tragik" von Josef Sellmaier liegt uns die 3. Auflage vor. In dem Chaos nach dem Zusammen bruch setzt S. seine Hoffnung nicht auf die Politiker, sondern auf die große Dichter, weil sie auf die „Stimme von oben" hören und weil es ihnen offenba besser als den Predigern gelingt, dem Menschen die Augen zu öffnen für di „Erkenntnis seines Elends". Der Weg zu ihnen geht aber nicht über verstan desmäßige Abhandlungen, sondern bewußt wird der Weg des Erlebens ge wählt. Dennoch wäre es völlig verfehlt, hier einen indifferenten Ästhetizismu zu vermuten. Denn „man darf hinter dem ästhetischen Spieltrieb den meta physischen Beweggrund nicht übersehen" (sc. der griechischen Tragödie Die Ästhetik versagt gegenüber der Frage nach dem Wesen des Tragischen aber sie führt von selber an die Frage der Metaphysik (S. 38). Und in de geschichtlichen Stunde der Geburt der Tragödie ist die metaphysische Frag eine religiöse (S. 39). Um sie kreist letztlich das ganze Buch: „Das ist di letzte große Frage, von der für unser Problem alles abhängt: ob das Diesseit die einzige Bühne ist, auf der unser Leben spielt" (S. 63). Hat der Geist ein mal über den Kreis der reinen Immanenz hinausgefunden, „dann ist der ab soluten Tragik der Boden entzogen". Diese Möglichkeit schafft der lebendig Gott. Der starren Totenmaske der Sphinx vor den Gräbern der Wüste, au der das Rätsel des Schicksals liegt, antwortet das Kreuz, dessen Paradox das Ende der Tragik bedeutet. Zwar bestehen die Phänomene des Tragische weiter, aber die Sinn- und Ausweglosigkeit der Tragik hört auf. Denn Sin und Sein decken „sich nicht so, daß der Sinn das Sein ganz auffassen könnte Diese Welt muß nicht schon sinnlos sein, wenn wir Tragik in ihr anerkenne (wenn auch das Sinnlose noch tragisch sein kann). Wir leben nicht in de vollen hüllen- und lückenlosen Wahrheit und erkennen nur in umbris e imaginibus. Besonders hingewiesen sei auch auf die Kapitel über Tragil Komik und Humor, worin der Humor als fromme Überwindung des Trag schen erscheint, und über die Schwermut. Schließlich mündet alles aus i einer Auseinandersetzung mit dem „Wiedererwachen des Tragischen" in de Gegenwart, dem gegenüber „die Form der Menschlichkeit Goethes, bei alle Größe, nicht mehr genügen kann" für uns Heutige. Und vor dem tragische Heroismus Heideggers ist eine klare Gegenentscheidung gefordert, „die fü den Gläubigen nur sein kann: existentielles Christsein". Dieses Wagnis de

Sprungs von der Brücke an das Ufer des unbekannten Landes tut not. „Es ist kein Zurück in ein überwundenes Leben, es ist Landung auf einer neuen Erde nach einer Fahrt durch den eisigen Nachtraum." Eine reiche Übersicht über das Schrifttum zur Frage ist dem Buch beigegeben. Es wäre leicht an diesem im edelsten Sinne streng christ-katholischen, genialen Buch protestantische Kritik zu üben und hinzuweisen auf den Glauben an „die reine Menschlichkeit, unser aller lauterer Kern" (S. 21), auf das fast völlige Vorübergehen an der Reformation, auf die u. E. fragwürdige fast restlose Reklamierung Shakespeares für den Katholizismus, auf den Sprung in den Ring usw. Doch sei sie den protestantischen Lesern überlassen, deren wir viele – zumal aus dem Theologenstande – diesem überreichen Buche wünschen.

Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie

Von Georg Fohrer

2. Teil: Literatur von 1940 – 1950

I. Text, Überlieferung und Textkritik der Prophetenbücher

G. W. Anderson, Some aspects of the Uppsala School of Old Testament study. HThR 43 (1950), S. 239–256. – F. X. Auer, Vulgatastudien an Hand der Kleinen Propheten. 1. Teil: Oseas bis Micha. Diss. Breslau 1942 (Maschinenschrift). – E. Balla, Ezechiel 8 1–9 11; 11 24–25. Festschrift Rudolf Bultmann, Stuttgart 1949, S. 1–11. – M. Berenblut, A comparative study of Judaeo-Italian translations of Isaiah. New York 1949. – M. Burrows–J. C. Trever–W. H. Brownlee (ed.), The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. I: The Isaiah manuscript and the Habakkuk commentary. New Haven 1950. – F. Dingermann, Massora-Septuaginta der Kleinen Propheten. Diss. Würzburg 1948. – A. Dold, Neue St. Galler vorhieronymianische Propheten-Fragmente. Beuron 1940. – O. Eissfeldt, Zur Überlieferungsgeschichte der Prophetenbücher des Alten Testaments. ThLZ 73 (1948), Sp. 529–534. – I. Engnell, Gamla Testamentet, en traditionshistorisk inledning, I. Uppsala/Stockholm 1945. – Ders. Profetia och tradition. SvEx Arsb 12 (1947), S. 110–139. – Ders., The call of Isaiah. Uppsala 1949. – F. V. Filson, The omission of Ezek. 12 26–28 and 36 23 b – 38 in Codex 967. JBL 62 (1943), S. 27–32. – J. Fischer, Ist das Rätsel „Odo" schon gelöst? Bibl 25 (1944), S. 167–195. – C. T. Fritsch, A Syriac MS of the prophetic books of the Old Testament. Chron 4 (1943), S. 79–81. – J. Hempel, Worte der Profeten. Berlin 1949. – A. M. Honeyman, Traces of an early diacritic sign in Isaiah 8 6 b. JBL 63 (1944), S. 45–50. – M. Johannessohn, Hieronymus und die jüngeren griechischen Übersetzungen des Alten Testaments. ThLZ 73 (1948), Sp. 145–152. – P. Kahle, The Cairo Geniza. London 1947. – P. Katz, Das Problem des Urtextes der Septuaginta. ThZ 5 (1949), S. 1–24. – J. Lindblom, The character of the prophetic literature. ET 52 (1940/41), S. 126–131. – Ders., Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag, Tübingen 1950, S. 325–337. – S. Mowinckel, Opkomsten av profetlitteraturen. NorskTT 43 (1942), S. 65–111. – Ders., Innledning til „De senere profeter", II: Opkomsten av profetbøkene. Det Gamle

Testamente, III, Oslo 1944, S. 33–38. – Ders., Prophecy and tradition. Oslo 1946. – C. R. North, The place of oral tradition in the growth of the Old Testament. ET 61 (1949/50), S. 292–296. – H. M. Orlinsky, On the present state of Proto-Septuagint studies. Boston 1941. – J. B. Payne, The relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus. JBL 68 (1949), S. 251 bis 265. – C. Peters, Außermasoretische Überlieferung in den Zitaten des Scholastikers Odo? Muséon 51 (1938), S. 137–149. – J. van der Ploeg, Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament. RBibl 54 (1947), S. 5–41. – G. Rinaldi, Alle origine della letteratura profetica. Aevum 19 (1945), S. 195–228. – H. Ringgren, Oral and written transmission in the Old Testament. StTheol 1 (1950), S. 34 f. – C. Rossini, La leggenda di Habacuc nella versione etiopica. Studi Etiopici, Rom 1945, S. 17–40. – P. P. Saydon, Palaeography of the Old Testament and its bearing upon textual and literary criticism of the Old Testament. Melita Theologica 3 (1950), S. 5–22. – H. Schneider, Wenig beachtete Rezensionen der Peschitta. ZAW 62 (1950), S. 168–199. – H. J. Schoeps, Symmachusstudien, III: Symmachus und der Midrasch. Bibl 29 (1948), S. 31–51. – Ders., Ein neuer Engelname in der Bibel? ZRG 1 (1948), S. 86 f. – I. L. Seeligmann, The Septuagint version of Isaiah. Leiden 1948. – H. F. D. Sparks, The witness of the prophets to Hebrew tradition. JThSt 50 (1949), S. 129–141. – S. Speier, Beiträge zu den Targumim. Festschrift für Ludwig Köhler, Bern 1950, S. 52–61. – J. F. Stenning, The Targum of Isaiah. Oxford 1949. – M. Stenzel, Alttestamentliche Propheten als Redner und Schriftsteller. BiKi 1950, S. 33–40. – G. Widengren, Literary and psychological aspects of the Hebrew Prophets. Uppsala/Leipzig 1948. – H. C. Youtie, A codex of Jonah: Berl. Sept. 18 and P. S. I. X, 1164. HThR 38 (1945), S. 195–197. – J. Ziegler, Beiträge zum griechischen Dodekapropheten. Göttingen 1942. – Ders., Duodecim prophetae. Ebda 1943. – Ders., Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlage der Vulgata in den prophetischen Schriften. Staatl. Akademie Braunsberg, Personal- und Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 1943/44. – Ders., Studien zur Verwertung der Septuaginta im Zwölfpropheten buch. ZAW 60 (1944), S. 107–131. – Ders., Beiträge zur koptischen Dodekapropheton-Übersetzung. Bibl 25 (1944), S. 105–142. – Ders. Der griechische Dodekapropheton-Text der Complutenser Polyglotte. Ebda, S. 297–310. – Ders. Der Text der Aldina im Dodekapropheton. Ebda, 26 (1945), S. 37–51. – Ders. Die Bedeutung des Chester Beatty – Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezechiel-Septuaginta. ZAW 61 (1945/8), S. 76–94. – Zu G. Fohrer vgl. Abschnitt III d.

1. Der Handschriftenfund am Toten Meer im Jahre 1947 hat sich neben anderem für die Kenntnis des hebräischen *Prophetentextes* als außerordentlich bedeutsam erwiesen, da er auch 2 Rollen des Jesajabuches und den Text von Hab 1–2 mit Kommentar umfaßte, die über ein Jahrtausend älter als der bisher älteste Prophetenkodex sind. Während von jüdischer Seite eine Ausgabe der Jesajarolle B vorbereitet, ihr Erscheinen allerdings durch die geplante Beigabe von Übersetzung und Anmerkungen verzögert wird, hat

M. Burrows bereits die Jesajarolle A und den Habakuk-Kommentar in einem Bande in Faksimile und Umschrift nebst einer kurzen Einleitung in vorbildlicher Ausstattung herausgegeben[1]). Freilich darf man die Umschrift nicht ohne Vergleich mit dem Faksimile benutzen[2]); als Korrektur über die Zeile geschriebene Buchstaben sind in der Umschrift verkehrt eingerückt worden, schwach geschriebene auch ganz übersehen, Streichungen im Text nicht als solche vermerkt, Zwischenräume innerhalb der Zeile nicht oder nicht genau wiedergegeben, manche Buchstaben falsch gelesen (besonders ו und י)[3]), die von M (masoret. Text) abweichenden Buchstabenformen nicht immer genau wiedergegeben (besonders die Finalbuchstaben), auf dem Photo von T. XII in 14s durch die Naht offenbar ein k verdeckt. Jedoch können diese meist unvermeidlichen Fehler den Dank für die schnelle Darbietung nicht schmälern.

Die Literatur über den Fund ist inzwischen zu einer immer schwerer übersehbaren Flut angewachsen, so daß W. Baumgartner bereits einen zweiten Bericht über sie vorlegen und ein klares Bild vom Stand aller Fragen geben konnte[4]). Hatte nach den ersten veröffentlichten Textproben zunächst die Meinung vorgeherrscht, daß der Text der neuen Rollen praktisch dieselbe Form wie M aufweise, so hat eine genauere Untersuchung ein anderes Bild ergeben. Der Text von DSIa ist im großen und ganzen schlechter als M, enthält aber doch genug Varianten, die ernstlich zu beachten sind (allein für Jes 40–66 dürfte mit etwa 80 Varianten von textändernder Bedeutung zu rechnen sein). DSIb weicht von M in Orthographie und Text weniger ab, enthält aber ebenfalls einige wichtige Varianten, die teilweise auch in DSIa vorhanden sind[5]). Daß der Habakuk-Kommentar sich auf Hab 1–2 be-

---

1) Burrows hat mit J. C. Trever und W. H. Brownlee ferner als Band II, 2 herausgegeben: Plates and transcription of the Manual of Discipline, New Haven 1951.

2) Vgl. die sorgsame Nachprüfung von D. Barthélemy, Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte, RB 57 (1950), S. 530–549.

3) Nach J. C. Trever, Isaiah 43 : 19 according to the First Isaiah Scroll (DSI a), Basor 121 (1951), S. 13–16, ergibt eine Untersuchung von 43 19 an Hand einer Infrarotaufnahme, daß נתיבות im Text steht und nicht נתיבים. Vgl. neuerdings M. Burrows, Waw and Yodh in the Isaiah Dead Sea Scroll (DSI a), Basor 124 (1951), S. 18–20; I. Rabinowitz, Trever's Taw and Orlinsky's argument, ebda, S. 28; Trever, Some corrections regarding Isaiah 43 : 19 in the Isaiah Scroll, ebda 126 (1952), S. 26 f.

4) W. Baumgartner, Der palästinische Handschriftenfund. Zweiter Bericht. ThR NF 19 (1951), S. 97–154.

5) Vgl. die Übersicht von P. Kahle, Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, Stuttgart 1951, S. 80 f.

schränkte, beweist nicht die Unechtheit von Hab 3, dessen anderer Inhal vielmehr zur Ausdeutung weniger geeignet war; für 1–2 ergeben sich 9 text ändernde Varianten.

Die trotz aller Varianten weitgehende Übereinstimmung mit M bedeute keineswegs, daß er bestätigt wird. Wo beide an solchen Stellen zusammen gehen, an denen M Schwierigkeiten bereitet, bezeugen die Rollen nicht di Richtigkeit von M, sondern das Alter des Fehlers. Nun weichen die neue Texte etwa in demselben Maße von M ab wie G (Septuaginta). Außer wich tigen Aufschlüssen über Grammatik und Geschichte der hebräischen Sprach die sich folgern lassen, bestätigen sie manche Lesarten der Versionen (be sonders von G), stellen einige bisher nicht beanstandete Stellen in Frage un erweisen eine Reihe moderner Konjekturen als zutreffend. Dieses letzter Ergebnis ist insofern bedeutsam, als es zeigt, daß die kritische Arbeit ar hebräischen Text grundsätzlich auf dem richtigen Wege ist.

J. Fischer verteidigt unter Zustimmung von P. Heinisch[1]) mit guten Gründe seine Ansicht über die hebräischen Pibelzitate bei Odo (vgl. 1. Bericht, S. 27 gegen C. Peters, der sie nur als Rückübersetzungen ins Hebräische oder wenig stens als durch einen nichthebräischen Text rückläufig beeinflußt verstehen möchte In Jes 8 6 erkennt A. M. Honeyman das zweite ש in ומשוש als diakritisches Zeiche es war über die Zeile geschrieben, um anzudeuten, daß die Form nicht von זמה sondern von משה abzuleiten ist.

Unter den Übersetzungen aus dem Hebräischen, die bearbeitet worde sind, steht das Buch Jesaja im Vordergrund. J. F. Stenning hat eine kri tische Ausgabe des Targums zu Jesaja vorgelegt, die sich auf das Manuskrip Or. 2211 des British Museum gründet, und Varianten aus mehreren andere Handschriften hinzugefügt, dazu eine kurze, aber inhaltsreiche Einleitun sowie eine genaue und zuverlässige Übersetzung, die auch die Varianten be rücksichtigt. Es ergibt sich, daß der vom Targum vorausgesetzte hebräisch Text nur wenig von M abweicht. Trifft es indessen zu, daß der meturgemā bevollmächtigt war, eine offizielle Übertragung herzustellen? S. Speie führt unter den von ihm behandelten Lesarten der Targume auch Jes 40 unter Heranziehen von 62 11 b (keine Paraphrase, sondern Übersetzung) un Mi 4 2 (מתקן streichen) an. H. Schneider untersucht die 6 biblischen Ode die den Peschitta-Psalter erweitern, unter ihnen Jes 26 9–20. Jon 2 3–10. Ha 3 2–9. Sie werden in Rezensionen geboten, die sich von der Peschittagrund lage beträchtlich entfernen, so daß die Rezensionsarbeit an der Peschitt (vor allem im 6.–9. Jh. n. Chr.) sich als intensiver und breiter erweist, a nach dem bisherigen Material zu vermuten war. Der sehr genaue textkritisch Apparat bietet mancherlei Anregungen.

1) P. Heinisch, Zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes, Stud cath 12 (193 S. 45–52.

Die griechische Übersetzung von G des Buches Jesaja ist von I. L. Seeligmann eingehend untersucht worden. Er lehnt – nicht ganz überzeugend – die Ansicht ab, daß mehrere Hände an ihr beteiligt gewesen seien[1]); die Ungleichmäßigkeiten und Unebenheiten gehen auf den Übersetzer selbst zurück, soweit sie nicht von den sekundären Eingriffen und Änderungen herrühren, die die Übersetzung bald erfahren hat. Die Muttersprache des Übersetzers war neben dem Griechischen das Aramäische, wie seine Vorlage auch ein mit neuaramäischen Buchstaben geschriebener Text gewesen sein soll. Damit hängt die freie Übersetzung zusammen, so daß man nur mit größter Vorsicht auf eine hebräische Vorlage schließen darf, die M an Wert übertrifft. Das stimmt für die anerkanntermaßen wenig sorgfältige G des Buches Jesaja weitgehend, obwohl DSIa manche ihrer Varianten bestätigt. Es muß jedoch davor gewarnt werden, diese Vorsicht für alle Prophetenbücher einfach zu verallgemeinern. Besonders interessant für das Verständnis von G sind ihre Abhängigkeit von hellenistischer und alexandrinischer Gelehrsamkeit in geographischen und historischen Bemerkungen (19 2. 27 12. 37 38), ihre Anspielungen auf die geographisch-politischen Verhältnisse ihrer Gegenwart (14 9. 23 10. 12) und besonders ihre Beeinflussung durch die alexandrinisch-jüdische Theologie (S. 85–121: 1 13. 14 12. 19 25. 26 3 f. 65 11). Damit ist eine außerordentlich wichtige Arbeit begonnen (vgl. 1. Bericht, S. 280) und G in einer Weise neu beleuchtet worden, die viele bisher unverständliche Erscheinungen zu erhellen vermag.

Inzwischen sind die Chester Beatty-Scheide Papyri der G zu Ezechiel genauer untersucht worden. J. Ziegler und J. B. Payne prüfen diese wichtige Version teilweise sehr genau und kommen im wesentlichen zu demselben Ergebnis wie H. S. Gehman (vgl. 1. Bericht, S. 281). Außerdem zeigt Z., daß schon in vorhexaplarischer Zeit die Ezechiel-G nach M verbessert wurde und nach dem Wortschatz der Papyri der Ezechieltext schon frühzeitig eine Überarbeitung erfuhr, die in alle Handschriften einging und daher kaum bemerkbar wurde. F. V. Filson zeigt, daß die Auslassung von Ez 12 26–28. 36 23b–28 in den Papyri durch Homoioteleuton im griechischen Text zustande gekommen ist.

Ein hervorragendes Hilfsmittel für die Textkritik des Zwölfprophetenbuches ist der von Ziegler in bewährter Weise herausgegebene Text von G zu den Kleinen Propheten; nach der gründlichen und umfangreichen Ein-

1) Wenigstens die Annahme mehrerer Bearbeiter oder Abschreiber (vgl. 1. Bericht, S. 280 f.) dürfte dadurch gestützt werden, daß sogar die neue Jesajarolle DSIa 2 Texttypen aufweist (1–33 und 34–66), die auf zwei verschiedene Abschreiber oder zwei verschiedenartige Vorlagen eines Abschreibers zurückgehen (vgl. Kahle, a. a. O., S. 75 f.). Wenn ein derartiges Verfahren in Palästina vorkam, ist es dem ägyptischen Judentum kaum fremd gewesen.

leitung folgt der Text mit kritischem Apparat. Als allgemeines Ergebnis hält Z. fest, daß sich die Übersetzung enger an ihre hebräische Vorlage hält als bei Jesaja. Drei weitere Beiträge bringen wertvolle Ergänzungen. Die „Studien" enthalten kritische Bemerkungen zur Verwendung von G in der Biblia Hebraica und zu Fehlern früherer Handschriften-Kollationen; die „Beiträge zum griechischen Dodekapropheton" behandeln die jüngeren griechischen Übersetzungen und prüfen 231 Stellen nach ihnen; die „Complutenser Polyglotte" ist wichtig, weil sie neben Berührungen mit verschiedenen Textformen auch Lesarten aufweist, die in den uns bekannten Handschriften fehlen und vielleicht ganz altertümlich sind. Schließlich berichtigt Z. zur „koptischen Dodekapropheton-Übersetzung" den Handschriftenvergleich bei W. Grossouw und behandelt die von ihm vernachlässigten griechischen Lehnwörter (vgl. 1. Bericht, S. 281). H. C. Youtie beweist, daß das Berliner G-Fragment 18 mit dem italienischen Fragment PSI X, 1164 zu einer Jona-Handschrift zusammengehört. H. J. Schoeps geht u. a. für Jes 53 4 und Sach 6 14 dem Zusammenhang der Symmachus-Übersetzung mit rabbinischen Traditionen oder Spekulationen nach und versteht die Wiedergabe von המון in Jes 33 3 als Synonym oder zumindest Appellativum des Erzengels Gabriel, der offenbar in apokalyptischen Geheimtraditionen den Beinamen „Engel des Getöses" geführt haben muß.

A. Dold hat in unendlicher Mühe aus Einbänden usw. der St. Galler Bibliothek eine Reihe altlateinischer Propheten-Fragmente gewonnen, die zwar keine umwälzenden Ergebnisse zeitigen, jedoch beim heutigen Stand der Frage nach der Vetus Latina dankbar zu begrüßen sind. Wegen ihres vorhexaplarischen Textes sind sie außerdem für G wertvoll; so fehlen die hexaplarischen Zusätze Ez 35 5. 11. Zeph 1 3, an mehreren Stellen stützen sie Sonderlesarten von G^B, z. B. in Ez 24 18. 24[1]). Ziegler hat systematisch das Verhältnis des Hieronymus zu den jüngeren griechischen Übersetzungen in den prophetischen Büchern untersucht und seine Abhängigkeit von ihnen hervorgehoben, der die Ablehnung der Übersetzungsweise der G gegenüber steht. M. Johannessohn hat diese Schrift eingehend gewürdigt und ihr im wesentlichen zugestimmt[2]).

Insgesamt ergibt sich ein reicher Ertrag der Textstudien, der besonders den Büchern Jesaja (DSI, Targum, G) und der Kleinen Propheten (DSH, C mit Tochterübersetzungen, lateinische Übersetzungen) zugute kommt; in zweiter Linie ist das Buch Ezechiel berührt worden (Papyri). Die Arbeit an

1) Kritische Bemerkungen zu einzelnen Stellen bei J. Ziegler in ThRev 39 (1940), Sp. 205.

2) Die Vulgatastudien von Auer wurden von der Universitäts-Bibliothek Berlin nicht ausgeliehen.

den neuen Rollen wird zweifellos fortgeführt werden; auch für die lateinischen Übersetzungen scheint dies gesichert. Daher muß vielleicht betont werden, daß auch die Weiterarbeit an G, den Targumen und anderen, minder hervorstechenden Übersetzungen des Prophetentextes außerordentlich bedeutsam ist.

2. Die von H. S. Nyberg und H. Birkeland erneut[1]) aufgeworfene Frage der *Überlieferung* der Prophetenworte hat zu einer fast leidenschaftlichen Diskussion geführt, über die J. van der Ploeg, O. Eissfeldt, C. R. North und G. W. Anderson ziemlich eingehend berichten. Der eifervolle Streit ist allerdings verständlich; geht es doch letzten Endes darum, ob wir einfach die vorliegenden Prophetenbücher als überliefertes Gut hinzunehmen oder nicht vielmehr das Recht und die Pflicht haben, unter dem Schutt der Jahrhunderte nach den ursprünglichen und echten Worten der Propheten zu suchen. Es handelt sich nicht nur um eine Kritik an irgendwelchen Auswüchsen der literarischen Behandlung der Prophetenbücher und umgekehrt ebensowenig um die Ablehnung der überlieferungsgeschichtlichen Forschung, sondern um die Infragestellung der kritischen Wissenschaft selbst. Das verleiht der Diskussion ihre Schärfe.

S. Mowinckel hat zunächst seine beiden erstgenannten Beiträge vorgelegt (1942/44). Er geht von dem Jüngerkreis aus, der sich um den prophetischen Meister gebildet haben soll und dessen Glieder selbst zu Propheten werden. Sie bewahrten und überlieferten mündlich die Worte ihres Meisters und faßten sie zu kleinen Gruppen zusammen. Wenn sie die Worte einmal niederschrieben, geschah es nicht, um sie einem größeren Kreise zugänglich zu machen, sondern um auf Grund eines augenblicklichen Bedürfnisses zu berichten, was der Meister in einer bestimmten Situation gesagt hatte. Infolgedessen waren diese Niederschriften nur fragmentarisch. Eine wirkliche prophetische Literatur begann erst später zu entstehen, als das Hebräische aufhörte, eine lebende Sprache zu sein. Bis zu diesem Zeitpunkt herrschte die mündliche Überlieferung vor, in der die Prophetenworte zugleich ausgewählt und geordnet wurden. So blieb nicht die gesamte Verkündigung eines Propheten erhalten, sondern lediglich dasjenige, was dem Jüngerkreis und der Nachwelt als bedeutsam erschien. Und es wurde nicht nur mündlich überliefert, sondern zudem auch den jeweiligen Bedürfnissen angepaßt und durch neue Prophetenworte aus dem Jüngerkreis ergänzt, die als Worte des Meisters selbst galten.

---

1) Vgl. bereits A. Lods, La rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'Ancien Testament, RHR 88 (1923), S. 51–64: „Des Allemands notamment ont érigé la méthode qu'ils appellent traditionsgeschichtlich en rivale et en ennemi de la Literarkritik, de la critique philologique et historique."

Gegenüber dieser vorsichtigen und ausgleichenden Betrachtungsweise, die immerhin der Literarkritik gewisse Möglichkeiten läßt, hat sich I. Engnell bereits 1945 als radikaler und enthusiastischer Vertreter der neuen Gedanken erwiesen, der die Thesen Nybergs bis ins Extrem verfolgt. Nicht nur sind atl. Erzählungen jahrzehnte- und jahrhundertelang ausschließlich mündlich weitergegeben worden, hat es vollständige mündliche „Literaturen" gegeben und die mündliche Überlieferung auch nach der schriftlichen Fixierung noch die Hauptrolle gespielt – ohne diese mündliche Weitergabe hätte die werdende atl. Literatur das Exil überhaupt nicht überlebt. So aber sind die verschiedenen Gattungen von verschiedenen Traditionskreisen oder -schulen weitergegeben worden, z. B. die prophetischen Worte durch Jünger- oder Schülergemeinschaften. Diese Art der Überlieferung ist zuverlässig und entfaltet schöpferische Kräfte. Daher stößt die Forschung als letztes auf die Sammlungen von Worten, die schon vor der schriftlichen Niederlegung feststanden. Über sie hinaus zu den ursprünglichen und eigenen Worten der Propheten kann sie nicht gelangen.

Mowinckel setzte sich 1946 in einer besonderen Schrift mit dieser Ansicht auseinander und entfaltete seinen eigenen Standpunkt deutlicher. Er sieht richtig, daß die sog. Uppsala-Schule in Wirklichkeit die Traditions*geschichte* vernachlässigt und sich darauf beschränkt, die vorliegende Tradition zu verherrlichen. Wenn M. auch selber meint, daß die Überlieferung ursprünglich und lange Zeit mündlich gewesen ist, so möchte er die Literarkritik keineswegs ausschalten, da sie z. B. nötig ist, um im Buche Jeremia den Umfang der Baruchschrift festzustellen. Es ist möglich, hinter die Tradition zu ihrer geschichtlichen Grundlage zu gelangen, zwischen früheren und späteren Traditionsschichten zu unterscheiden und die ursprünglichen Worte der Propheten wieder zu entdecken. Man muß mit einer Entwicklung der mündlichen und der schriftlichen Tradition rechnen. Eine feste mündliche Überlieferung setzt auch einen festen schriftlichen Text mit kanonischer Autorität voraus. Aber vor solcher Festlegung steht der Weg vom einzelnen Wort zur Sammlung. M. sucht also in geschickter Weise gegenüber dem bloßen Beharren auf der vorliegenden Tradition vielmehr Formgeschichte, Traditionsgeschichte und Literarkritik miteinander zu verbinden; das ist berechtigt und begrüßenswert. Nur ist zu beachten, daß „Traditionsgeschichte" für M. hauptsächlich die Geschichte der mündlichen Tradition bedeutet, während er die schriftstellerische Tätigkeit für weniger wichtig hält.

Während J. Hempel, H. F. D. Sparks und wohl auch M. Stenzel sich im wesentlichen M. anschließen, hat Engnell 1947 seinen Standpunkt zu rechtfertigen gesucht. Er möchte zwar in größerem Maße alle Möglichkeiten berücksichtigen. Daher betont er, daß die verschiedenen Literaturgattungen

nicht sämtlich in der gleichen Art überliefert worden sind [1]), daß Literaturkritik und Traditionsgeschichte nicht als einander ausschließende Alternativen gegenübergestellt werden sollten, ja daß bei bestimmten Prophetenbüchern ernstlich mit der Arbeit eines individuellen Dichters und nicht eines Jüngerkreises gerechnet werden muß. Denn bei den Prophetenbüchern unterscheidet E. 2 Typen. Die Bücher vom Liturgie-Typ, zu denen er Joel, Nahum, Habakuk und merkwürdigerweise Deuterojesaja (als Nachdichtung einer Liturgie der Jahresfeste des Königsrituals) rechnet, sind die Schöpfung einzelner Prophetengestalten und von Anfang an zur Niederschrift bestimmt. Die Bücher vom Diwan-Typ dagegen, zu denen Amos, Hosea, Jesaja I und als Sonderfall Jeremia [2]) gehören, sind das Ergebnis von Sammlungen vorwiegend mündlicher Überlieferungen prophetischer Worte und Berichte. Sie wurden innerhalb der Jüngerkreise weitergegeben und verbreitet. Nun besteht zweifellos ein zunächst literarischer Unterschied zwischen solchen Prophetenbüchern, die eine Liturgie o. ä. enthalten, und solchen, die aus einzelnen Worten und Berichten gesammelt sind. Daß jedoch die ersteren die Merkmale einer bestimmten Persönlichkeit mit charakteristischem Stil und besonderen religiösen Gedanken deutlicher tragen sollen als die letzteren, ist nur schwer einzusehen und wird auch von E. nicht nachzuweisen gesucht. Er bleibt dabei, daß die Grenze zwischen Meister- und Schülerworten fließend ist, die ursprünglichen Worte der Propheten nur teilweise herausgeschält werden können und daß dies nur zulässig ist, wenn ein Wort eindeutig als Wort des Meisters in einer aktuellen Situation bezeichnet wird.

Nachdem schon G. Rinaldi stark vereinfachend den Schritt von Elisa zu Amos als das Reifen der Phase mündlicher Prophetie zu derjenigen einer schriftlichen und vollkommeneren hingestellt hatte, änderte sich das Bild durch die Darlegungen von G. Widengren (1948), der den Vorrang der schriftlichen Überlieferung vor der mündlichen nachwies. Aus den reichhaltigen vorislamisch-arabischen und islamischen Parallelen ergibt sich, daß die mündliche Überlieferung von weit geringerer Bedeutung war als angenommen und daß die Art der Überlieferung vom allgemeinen Stand der Schreibkultur abhing [3]).

---

1) Das trifft sicherlich zu. Sowohl für die Erzählungen des Hexateuchs, des Richterbuchs und besonders die sagen- und legendenartigen Stoffe der folgenden Geschichtsbücher ist eine längere mündliche Überlieferung wahrscheinlich. Daneben stehen freilich auch Erzählungen, die sofort schriftlich niedergelegt worden sind, z. B. die über David und Salomo.

2) Im Jeremiabuch steht neben dem Meister sein mustamli, der Lieblingsjünger-Sekretär, der den anderen inner- und außerhalb des Kreises die Worte des Meisters übermittelt.

3) Vgl. aber auch J. Pedersen, Den arabiske bog, Kopenhagen 1946, u. a. über die mündliche Überlieferung und ihre Bedeutung für die orientalische Literatur.

Die Folgerungen für die teilweise schreibselige israelitische Königszeit[1]) lie
gen auf der Hand. Für die Überlieferung der Prophetenworte ergibt sich, da
sie oft schon von den Propheten selbst niedergeschrieben oder von ihnen dik
tiert wurden (besonders Jesaja, Jeremia und Ezechiel, aber auch Amos un
Hosea), so daß in keinem Fall mit bloß mündlicher Überlieferung zu rechne
ist. Freilich lief sie neben dem Niederschreiben prophetischer Worte un
Sammlungen einher, insbesondere für die biographischen Abschnitte. Auc
J. Lindblom macht nachdrücklich darauf aufmerksam, daß in Israel, da
seit der Anfangszeit seiner Geschichte mit der Schreibkunst vertraut war[2]
die ursprünglich mündlichen Traditionen schon früh in großem Umfan
schriftlich fixiert wurden. Und van der Ploeg weist darauf hin, daß sei
der Königszeit die schriftliche Überlieferung vorherrschte. Demgegenübe
konnte Engnell in seiner 1949 erschienenen Schrift keine wesentlichen Ge
gengründe vorbringen und dürfte sie wohl auch schuldig bleiben. Er wies je
doch die Parallelen aus der arabischen Literatur mit der Behauptung zu
rück, das AT sei sui generis. Er konnte kaum klarer zu erkennen geben
worum es geht und welche Hintergründe die Diskussion um die Frage de
Überlieferung hat.

Immerhin könnte sie nach Widengrens Buch beendet werden, wenn nich
die Gefahr bestünde, daß das Endergebnis seiner Darstellung von dem
jenigen der Vertreter einer rein mündlichen Tradition nicht wesentlich ab
weicht. W. berücksichtigt nämlich nicht, daß auch der schriftlich fixiert
Stoff eine Traditionsgeschichte gehabt hat. Daher möchte er den vorliegende
Text weitgehend als mit demjenigen identisch betrachten, der zu Lebzeite
der Propheten oder bald danach niedergeschrieben worden ist. Ist also fü
Engnell usw. eine literarkritische Arbeit nicht möglich, so für Widengre
nicht nötig. Was als sekundäre Zutat betrachtet wird, beruht entweder au
stilistischen Eigenarten oder auf 2 Rezensionen des Textes, die auf den Pro
pheten selbst zurückgehen. So wichtig der Nachdruck ist, den W. auf die sc
fortige oder baldige schriftliche Fixierung der Prophetenworte legt, so bedenk
lich ist die Annahme, daß sie die Jahrhunderte ohne Änderungen überstande
hätten. Hier müssen Literarkritik und Textgeschichte Hand in Hand arbeite

Entscheidend ist jedoch, daß sich der Weg der kritischen Wissenschaft a
gerechtfertigt erwiesen hat. Damit ist auch die theologische Frage grun
sätzlich entschieden, was denn in den Prophetenbüchern das „Wort Gottes

1) Vgl. neuerdings W. F. Albright, The Old Testament and the archaeology o
Palestine, in H. H. Rowley (ed.), The Old Testament and modern study, Oxfor
1951, S. 16; From the Stone Age to Christianity, Baltimore 1946², S. 33–47.

2) Vgl. auch A. Bertholet, Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglaube
Berlin 1949.

sei. Jedenfalls weder die geschriebenen Bücher mit den infolge schriftlicher Fixierung rein bewahrten (Widengren) oder infolge fortwährender Kommentierung und Meditation geänderten ursprünglichen Prophetenworten (Engnell usw.) noch die ursprünglichen Worte mitsamt ihrer endgültigen Fassung (Mowinckel). „Wort Gottes" enthalten oder bezeugen lediglich die ursprünglichen Worte der Propheten selbst (zur Lage bei den Kultpropheten vgl. Abschnitt V, 2), die sorgsam herauszuschälen demnach eine der vornehmsten Aufgaben der atl. Wissenschaft ist.

3. In größerem Maße als Nybergs Ansichten über die Überlieferungsfrage haben sich seine Grundsätze zur *Textkritik* durchgesetzt – trotz aller Überlegungen, die davor hätten warnen sollen. Diese Erscheinung hat dieselben Hintergründe wie die Überlieferungsfrage. Es ist ein radikaler Angriff auf die kritische Wissenschaft mit dem Ziel, den durch die Masoreten fixierten Text als möglichst vollkommen hinzustellen. Wenigstens gilt dies für den Konsonantenbestand, der offenbar auf wunderbare Weise niemals ernstlich beschädigt worden ist.

Auf Grund dieser erstaunlichen Fiktion wird M in einer außerhalb der rabbinischen Gelehrsamkeit kaum für möglich zu haltenden Weise verherrlicht. In einer ganzen Reihe von Schriften zu einzelnen Prophetenbüchern wird M ein fast unbedingtes Vertrauen entgegengebracht, z. B. von A. Bentzen und Engnell[1]) für Jesaja, von G. Gerleman für Zephanja, von A. Haldar für Nahum, von E. Hammershaimb für Amos, von A. S. Kapelrud für Joel und von L. G. Rignell für Sacharja. Leider wird dieses Vertrauen nie begründet und nie die Frage gestellt, ob und in welchem Maße der vormasoretische Prophetentext Schäden erlitten haben könnte. In den meisten Fällen scheint es von vornherein sicher, daß M im Gegensatz zu G richtig ist. Freilich werden die alten Übersetzungen stets herangezogen und verglichen, aber das Ergebnis bleibt das gleiche. Bisher hat Rignell den Wettlauf um möglichst geringe Textänderungen gewonnen. Er sieht bei dem an einigen Stellen recht schwierigen Sacharjatext keinen Anlaß, „auch nur an einem einzigen Punkt des Textes zugunsten einer der Versiones von MT abzugehen" (S. 248).

Um solche Ergebnisse zu erzielen, wird der Text vor allem philologisch-lexikalisch untersucht, wobei die Verwandtschaft des Hebräischen mit den übrigen semitischen Sprachen stark berücksichtigt wird. Sie werden z. B. von Haldar als Einheit betrachtet, so daß Wortbedeutungen ausgetauscht

---

1) P. Kahle, Ivan Engnell's Text och Tradition, Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag gewidmet, Bonn 1950, S. 129–136, wendet sich gegen Engnells Thesen vom Werden des M und verteidigt seine eigene Anschauung.

werden können. Infolgedessen soll in Nah 1 8 מקום nach dem Arabische „Widerstand, Rebellion" bedeuten, in 1 10 סיר nach dem Akkadische „Masche" (eines Netzes), in 1 14 קלל nach einem unsicheren ugaritische Verb „fallen". In 1 12 ist zu lesen אמשל „ich spalte (große Wasser)", und d Bedeutungsentwicklung des Verbs führt vom Grundsinn „gleich sein" üb das Hiphil „gleich machen, in 2 Teile zerlegen" zum abgeleiteten Begri „spalten". Bei solchem Vorgehen wird übersehen, daß die verschiedene semitischen Sprachen keine Dialekte sind, sondern ihren eigenen Sprach geist haben und dementsprechend gleiche Wurzeln in den verschiedene Sprachen öfters abweichende Bedeutung. Mit fragwürdigen philologische Mitteln lassen sich die Verderbnisse von M nicht hinwegdeuten.

In Wirklichkeit hat bereits P. Kahle gezeigt, daß der atl. Text den Masore ten in verschiedenen Formen vorlag, die oft beträchtlich voneinander ab wichen. Nunmehr liegt in DSIa ein vollständiger hebräischer Vulgärtex mit verhältnismäßig vielen Abweichungen vom Konsonantenbestand des M vor – einer der zahlreichen vormasoretischen Vulgärtexte, die oft in dem selben Maße wie G von M abweichen. Er führt die Sucht zur Verherrlichung von M ad absurdum und beweist, daß die kritische Arbeit am Prophetentex grundsätzlich auf dem richtigen Wege ist. Nach wie vor kann, wie Lindblo feststellt, M nicht als für die älteste hebräische Textform maßgebend ange sehen werden, sondern ist in zweifelhaften Fällen nach einem ursprüng licheren oder besseren Text zu ändern. Es ist ja auch nicht nur literarisch sondern insbesondere theologisch allein sinnvoll, dem ursprünglichen Tex möglichst nahe zu kommen. Denn nur er, nicht aber seine spätere Gestalt is bedeutsam.

Wie verhält es sich mit dem textkritischen Wert von G, der oft auf da geringste Maß reduziert wird? Hier ist die Lage auf den ersten Blick insofer verwickelt, als die Diskussion um das Verständnis von G selber eigentlic erst begonnen hat.

Freilich kann die Ansicht von P. P. Saydon als unwahrscheinlich außer ach bleiben, daß die Abweichungen der G von M darauf beruhen, daß die längeren at Bücher ursprünglich nicht auf eine große Rolle, sondern auf mehrere kleinere Ro len geschrieben und erst später zu einer einheitlichen Ausgabe zusammengefüg worden seien. Kahle bestreitet nicht nur, daß es eine jüdische G außerhalb de Pentateuchs gegeben hat – sie ist erst von der christlichen Kirche aus verschiedene Übersetzungen zusammengestellt worden –, sondern auch das Vorhandensein eine „Urtextes", nach dem zu forschen wäre. Von den nicht zum Pentateuch gehöre den Büchern hat es niemals einen jüdischen Standardtext gegeben, sondern vie verschiedene Übertragungen, die in ihrer Art den Targumen gleichzusetzen sin Infolgedessen besteht die Aufgabe der Forschung nicht darin, einen angebliche Urtext zu entdecken oder zu rekonstruieren. Vielmehr sind alle Überreste und Spu ren von Versionen griechischer Übersetzungen zu sammeln und zu untersuche

die von dem späteren christlichen Standardtext abweichen. Demgegenüber vertreten H. M. Orlinsky[1]) und P. Katz, ebenfalls mit beachtlichen Gründen, die Ansicht, daß die Annahme einer Ur-G berechtigt sei und durch die Chester Beatty-Scheide- und Rylands-Papyri nicht beeinträchtigt werde. Man wird Kahle sicherlich darin zustimmen müssen, daß nicht zu irgendeinem Zeitpunkt eine geschlossene griechische Übersetzung für das ganze AT geschaffen worden ist, sondern daß die einzelnen Bücher unabhängig voneinander und zu verschiedener Zeit übersetzt worden sind, vielfach in targumischer Art. Aber nach dem bisherigen Material legt sich dann doch die Folgerung nahe, daß es nicht von vornherein für jedes Buch mehrere Übersetzungen gegeben hat, aus denen später ein Standardtext entwickelt wurde, sondern daß es sich umgekehrt verhält, so daß man für jedes Buch nach einem Urtext zu fragen berechtigt ist[2]).

Jedenfalls macht G uns durch ihre Vorlagen mit älteren hebräischen Textformen der einzelnen Prophetenbücher bekannt, die wie DSIab und DSH als vormasoretische Vulgärtexte bezeichnet werden können. Daher ist damit zu rechnen, daß G noch Lesarten bewahrt hat, die ursprünglicher und besser als M sind, der danach verbessert werden kann. Das zeigt die Untersuchung von F. Dingermann für die Kleinen Propheten. Es finden sich nach ihm allein 157 Stellen, an denen G den ursprünglichen Text oder einen ihm näherstehenden als M gelesen hat, außerdem eine Anzahl weiterer Stellen, an denen das Minus der G gegenüber M ursprünglicher ist, während ihr Plus offenbar meist durch Korrekturen, Abschreiber und eifrige Leser verursacht wurde. Lindblom weist ferner darauf hin, daß Samaritanus als vormasoretischer unrezensierter Text vielfach in charakteristischer Weise mit G gegen M übereinstimmt, ähnlich die einen unrezensierten Text der älteren Samuel- und Königsbücher widerspiegelnde Chronik mit der G dieser Bücher.

G kann also mit vollem Recht textkritisch verwertet werden. Freilich sollte dies nur im Rahmen einer nachdrücklich zu fordernden objektiven Textkritik geschehen, der eine umfassende Zusammenschau der Regeln für Änderungen des Urtextes durch Lese- und Schreibfehler[3]) oder andere Gründe, der Kenntnis der Übersetzungen und ihrer Lesarten, der Regeln für Ordnung und Hinzufügung von Glossen[4]) und der Gesetze der Metrik und Strophik zugrunde liegt.

---

1) Vgl. auch Ders., The Chester Beatty Biblical Papyri, JewQR 32 (1941), S. 89–97; The Septuagint, its use in textual criticism, BiblArch 9 (1946), S. 21–34; Current progress and problems in Septuaginta research, in The study of the Bible today and tomorrow, Chicago 1947; The Septuagint: the oldest translation of the Bible, Cincinnati 1949.

2) Vgl. dazu auch I. Soisalon-Soininen, Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches, Helsinki 1951.

2) Vgl. F. Delitzsch, Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, Berlin 1920.

3) Vgl. G. Fohrer, Die Glossen im Buche Ezechiel, ZAW 63 (1951), S. 33–53.

4. Insbesondere auf dem Gebiet von *Metrik* und *Strophik* ist noch manche ungeklärt. Nicht nur ist die Frage, ob und wie die Prophetenworte strophisch gegliedert sind, kaum in Angriff genommen worden, von gelegentlichen Bemerkungen abgesehen; auch die Bedeutung der metrischen Gesetze selbst ist in Zusammenhang mit der veränderten textkritischen Haltung der sog. Uppsala-Schule angezweifelt worden. Der Rhythmus sei viel freier und der Versbau eines Wortes viel variabler als bisher angenommen, so daß der Text nie geändert werden dürfe, um ein metrisches Gleichmaß zu erreichen. Nur sind Textänderungen oder Streichungen metri causa verhältnismäßig selten vorgenommen worden. Und wenn man das Recht dazu auch nicht ausdrücklich bestreiten sollte, darf es sich in der Tat nur um Ausnahmen handeln. Dazu treten aber andere Fälle, in denen die metrischen oder strophischen Gründe andere schwerwiegendere lediglich stützen oder in denen sie auf Unebenheiten des Textes aufmerksam machen, die sich dann als Textverderbnisse oder Glossen herausstellen.

Daß in diesen Fragen noch manches offen ist, zeigt sich auch daran, daß der Versuch gemacht werden konnte, neben dem Langvers mit dem bekannten Parallelismus der Versglieder von einer zweiten Versform, dem Kurzvers, zu sprechen. E. Balla suchte ihn an Ez 8–9. 11 24 f., G. Fohrer an Jeremiaworten, vor allem an 7 1–15, darzustellen. Diesen Kurzversen fehlt das parallele 2. oder 3. Versglied, so daß sie der künstlerisch gehobenen Prosa nahezu stehen scheinen, obwohl sie regelmäßig nur 2–3 Hebungen aufweisen. Es gibt mancherlei Stellen, die für die Annahme eines solchen Versmaßes sprechen. Ez 32 1–8 wird als Klagelied bezeichnet, ohne daß sich das übliche Metrum herstellen läßt; 24 3a. 6a. 7–14 sollte als Maschal poetische Form haben. In Jer 14 2–15 2 wechseln Lang- und Kurzverse miteinander ab. Am klarsten ist die Sachlage vielleicht in Jes 62 1–12: Die 1.–4. und 6. Strophe dieses Wortes bestehen aus je 5 Langversen mit einem von Strophe zu Strophe wechselnden Metrum (3 + 3, 3 + 2, 2 + 2, 3 + 2, 3 + 2), während die dazwischen stehende 5. Strophe aus 5 kurzen Zeilen ohne jeden Parallelismus, d. h. aus Kurzversen besteht. Auch außerhalb der Prophetenbücher finden sich zahlreiche Beispiele. Das stilistische Merkmal dieser Kurzverse, das sie zugleich von der Prosa deutlich unterscheidet, ist in ihrer strophischen Gliederung gegeben. Sie sind stets zu Strophen zusammengefaßt, die 1. regelmäßig gebaut sind und meist eine ungerade Zahl von Versen umfassen (besonders 5 oder 7) und 2. jeweils einen einzigen Gedanken oder Gedankenkreis enthalten. Gelegentlich gliedern sich die Strophen umfangreicher Worte in Abschnitte, die inhaltlich wieder in sich geschlossen sind. Ein interessantes Beispiel ist Ez 36 16–38, dessen 5 Abschnitte aus einer abnehmenden Zahl von 6–2 Strophen bestehen. Die damit aufgeworfene Frage sollte sorgfältig geprüft werden. Bestätigt sich nämlich die Annahme solcher Kurzverse, so

bedeutet es nichts Geringeres, als daß sämtliche Prophetenworte metrisch geformt sind.

5. Aus den vielerlei Untersuchungen über den Text der Prophetenbücher wird sehr deutlich, daß keine entlegenen oder gleichgültigen Fragen zur Diskussion stehen. Vielmehr hat ihre Beantwortung erhebliche theologische Folgerungen. Dies sollte beachtet werden, wenn die neuerdings wieder aufgerollte Frage einer Revision oder Neuübersetzung der Lutherbibel entschieden wird. Denn es hat sich die merkwürdige Tatsache ergeben, daß in der Kirche, die sich als Kirche des Wortes bezeichnet, dieses Wort dem Nichttheologen fast gar nicht und dem Theologen oft nur schwer in einer Gestalt und Form zugänglich ist, die unseren Kenntnissen und Erkenntnissen ebenso wie unserer Vorstellungswelt und Sprache gemäß ist. Es ist fraglich, ob dies durch eine bloße Revision der Lutherübersetzung behoben werden kann. Der Fortgang der Wissenschaft dürfte eher eine Neuübersetzung des AT empfehlen.

II. Zur Geschichte der Auslegung

B. Altaner, Wer ist der Verfasser des Tractatus in Isaiam VI, 1–7? ThRev 42 (1943), Sp. 147–151. – T. Ayuso, Los elementos extrabiblicos de los profetas. EstBibl 6 (1947), S. 347–402. – H. Bacht, Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit. ThQ 125 (Scholastik 19) (1944), S. 1–18. – P. Birnbaum, The Arabic commentary of Yafet ben ʿAli the Karaite on the Book of Hosea. Philadelphia 1942. – J. De Blic, Syndérèse ou conscience? R de Ascét. et de Myst. 25 (1949), S. 146–157. – H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament. Tübingen 1948. – J.-J. Brierre-Narbonne, Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique. Paris 1940. – J. Calvin, Commentary on the Book of the prophet Isaiah, 4 Bde. Grand Rapids 1948. – Ders., Commentaries on the first twenty chapters of the Book of the prophet Ezekiel, 2 Bde. Ebda 1948. – Ders., Auslegung des Propheten Jesaja, 2 Bde. Neukirchen 1941/49. – J. Coppens, L'argument des prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal. EphThLovan 22 (1946), S. 337–361. – R. Criado, El modo de las comunicaciones divinas a los profetas. EstEccl 19 (1945), S. 463–515. – Ders., Seis sermones sobre Isaias 11 1–5 del Cardenal Francisco de Toledo S. I., editados. ArchTeol Granadino 9 (1946), S. 161–235. – P. Cummins, Jerome against Jerome: a study of Jeremias 3 1. CBQ 6 (1944), S. 85–90. – B. Decker, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin. Diss. Breslau 1940 (Maschinenschrift). – W. Dietsche, Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision. Freiburg i. B. 1942. – C. M. Edsman, The body and eternal life: a comparative and exegetical study. Stockholm 1946. – H. A. Fischel, Martyr and prophet. JewQR 37 (1946/47), S. 265–280, 363–386. – Ders., Die deuterojesajanischen Gottesknechtslieder in der jüdischen Auslegung. Huca 18 (1944),

S. 53–76. – K. Galling, Die Prophetenbilder der Lutherbibel im Zusammenhang mit Luthers Schriftverständnis. EvTh 6 (1946/47), S. 273–301. – J. Geffvais, L'argument apologétique des prophéties messianiques selon s. Justin RUnivOttawa 13 (1943), S. 129–146, 193–208. – N. N. Glatzer, A study of the Talmudic interpretation of prophecy. RRel 10 (1946), S. 115–137. – W. Hoenerbach, Isaias bei Ṭabarī. Alttestamentliche Studien, Friedrich Nötscher zum sechzigsten Geburtstag, Bonn 1950, S. 98–119. – B. van Hulse, De leer over de gaven van den H. Geest in den ongedruckten Isaias-Kommentaar van Albertus den Groote. Bijdragen 5 (1942), S. 1–55. – Ders., Alberti Magni postilla in Isaiam prophetam, XI, 2–3. Ebda, S. 56–78. – J. Jeremias, Zur Deutung von Jes. 53 im palästinensischen Spätjudentum. Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges offerts à Maurice Goguel à l'occasion de son 70. anniversaire, Neuchâtel 1950, S. 113–119. – E. G. Kraeling, The meaning of the Ezekiel panel in the synagogue at Dura. Basor 78 (1940), S. 12–18. – H. de Lubac, „Tu m'as trompé, Seigneur." Le commentaire d'Origène sur Jérémie XX, 7. Mémorial J. Chaine, Lyon 1950, S. 255–280. – E. von Matter, Die Auffassung der alttestamentlichen Prophetie von Eichhorn bis Volz. Diss. Halle 1943 (Maschinenschrift). – W. L. Newton, Influences on St. Jerome's translation of the Old Testament. CBQ 5 (1943), S. 17–33. – C. R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. London 1948. – F. Ogara, De typica apud Chrysostomum prophetia. Gregor 24 (1943), S. 62–77. – P. Parente, La teologia patristica della fede e il testo d'Isaia 7 9. Doc Comm 1 (1948), S. 185–190. J. Pétrin, La glose de s. Jérôme sur Ézéchiel 1 7 interpréteé par s. Thomas d'Aquin. RUnivOttawa 14 (1944), S. 98–108. – J. Ratzabi, Remains of Saadyah's commentary on Isaiah. Tarbiz 18 (1946/47), S. 46–56. – H. Riesenfeld, The resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos paintings. Uppsala 1948. – F. J. M. Rosell, Manuscritos bíblicos y litúrgicos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona. EstBibl 7 (1948), S. 257–292, 407–440. – P. W. Skeham, Isaias and the teaching of the Book of Wisdom. CBQ 2 (1940), S. 284 bis 299 – B. Smalley, A commentary on Isaias by Guerric of Saint-Quentin Misc Giov. Mercati, II, Vatikanstadt 1946, S. 383–397. – Ders., Some more exegetical works of Simon of Kinton. Rech de Théol anc et médiév 15 (1948) S. 97–106. – H. R. Smythe, The interpretation of Amos 4 13 in St. Athanasius and Didymus. JThSt 51 (1950), S. 158–168. – E. L. Sukenik, Die Synagoge von Dura Europos und ihre Fresken (hebr.). Jerusalem 1947. – E. A. Urbach, Halacha and prophecy. Tarbiz 18 (1946/47), S. 1–27. – R. Wischnitzer-Bernstein, The conception of the resurrection in the Ezekiel Panel of the Dura Synagogue. JBL 60 (1941), S. 43–55. – R. Wischnitzer, The messianic theme in the paintings of the Dura Synagogue. Chicago 1948. – H. W. Wolff, Jesaja 53 im Urchristentum. Diss. Halle, Bethel 1942, Berlin 1950[2]. – H. A. Wolfson, Hallevi and Maimonides on prophecy. JewQR 32 (1941/42), S. 345–370; 33 (1942/43), S. 49–82.

1. In Untersuchungen des *jüdischen* Verständnisses der Propheten prüft E. A. Urbach den rabbinischen Grundsatz, daß Neuerungen im Gesetz der

Propheten nach Mose nicht erlaubt waren, im Lichte der entgegengesetzten Praxis der Rabbinen selbst, die aus den Prophetenworten neue Gesetze ableiteten. N. N. Glatzer geht von der anerkannten Tatsache aus, daß eine Reihe talmudischer Auslegungen und midraschischer Homilien das Ergebnis der Polemik gegen christliche Lehren sind und zeigt, daß diese Polemik umgekehrt das Verständnis einzelner prophetischer Worte (z. B. Jes 53) und besonders der Prophetie als ganzer tief beeinflußt hat. Als exegetisches Beispiel liegt der von P. Birnbaum herausgegebene Hosea-Kommentar des Karaiten Japhet ben Ali aus der 2. Hälfte des 10. Jhs. vor, der auch aus rabbinischem Schrifttum geschöpft und wieder auf spätere rabbinische Gelehrte eingewirkt hat[1]). J. Ratzabi bringt aus einem jemenitischen Fragment Reste von Saadjas Jesaja-Kommentar (26 12–19. 32 20–33 12. 45 14–46 2). P. W. Skeham weist den Einfluß der griechischen Form des Buches Jesaja auf das Buch der Weisheit nach, das sogar manche Themen aufgreift und weiterführt; ob man freilich die Lehre von der Unsterblichkeit hierzu rechnen darf, erscheint zweifelhaft.

Einen größeren Überblick über die jüdische Auslegung erhalten wir zu 2 Gruppen einander verwandter Stellen. H. Fischel und C. R. North stellen die Auslegung der dtjes Lieder vom Knecht Jahwes von der rabbinischen Zeit bzw. vom AT selbst an bis zum 19. Jh. dar und unterrichten den Leser ausgezeichnet. Nach J. Jeremias deutete das palästinische Judentum Jes 42 1 und 53 auf einen persönlichen Messias, bis die Christen sie zur Änderung ihrer Exegese nötigten, wie die endgültige Form des Targums Ps. Jonathan und die Version des Aquila zeigen. J.-J. Brierre-Narbonne hat seinen früheren Studien über die messianischen Weissagungen eine über den leidenden Messias hinzugefügt. Er verfolgt die Auslegung von Jes 53. Sach 9 9. 12 10. 12 und Ps 22. 89 von Talmud und Midrasch bis zum Sohar und stellt fest: „Il n'est pas question d'un Messie souffrant dans la littérature juive extra-biblique avant la mort de Christ-Jésus" (S. 133); auch wenn das Targum Jes 53 im messianischen Sinn interpretiert, geschieht es nicht in Ausdrücken eines leidenden Messias. Während der davidische Messias stets der triumphierende Sieger blieb, entstand in nachchristlicher Zeit der Glaube an einen Messias ben Ephraim oder ben Josef, der getötet und auferweckt werden sollte. Das Buch ist vor allem als Sammlung des oft entlegenen Materials wertvoll.

Im Vordergrund der Forschung stand die Deutung der Bilder aus der Synagoge von Dura Europos (245 n. Chr.), vor allem des Ezechiel-Feldes,

---

1) I. D. Markon soll in Melilah II (ed. E. Robertson – M. Wallenstein), Manchester 1946, die einzige Handschrift des Kommentars zu den Kleinen Propheten von Daniel al-Kumisi beschrieben und Auszüge daraus geboten haben.

das als Auslegung von Ez 37 für das damalige Verständnis dieses Texte wichtig ist. Neben den Darlegungen von E. G. Kraeling und E. L. Sukenik in der insbesondere die Deutung der 10 Männer auf die Ältesten von Ez 20 fraglich ist, sind in erster Linie diejenigen von H. Riesenfeld und R. Wischnitzer zu nennen, die einen eschatologischen oder messianischen Sinn de Darstellung der Ezechielvision annehmen[1]). Während R. den hoffnungslose Versuch macht, die Vorstellung einer Wiederbelebung der Toten in Israel i Zusammenhang mit der Feier des Neujahrsfestes als sehr alt zu erweise und auch das Dura-Fresko als Beweis für das Verständnis von Ez 37 als Typu der endzeitlichen Totenerweckung stützend hinzuzufügen, findet W. auf der Fresko den davidischen Messias mit den von ihm Auferweckten. Ob sie de Sinn der Fresken damit getroffen hat, muß dahingestellt bleiben. Zwar kann den Urhebern der Bilder eine eschatologische Bedeutung der einen od anderen Szene durchaus vorgeschwebt haben, aber die manchmal willkü lichen Deutungen von W. lassen es als nicht sehr wahrscheinlich erscheine daß den Betrachtern der Bilder ihr Sinn ohne weiteres klar werden konn oder mußte.

2. W. Hoenerbach zeigt die Behandlung der drei Jesaja-Legenden (Erkra kung Hiskias, Feldzug Sanheribs gegen Jerusalem, letzte Predigt und Martyriu Jesajas), die die geschichtlich-exegetische, besonders die prophetengeschichtlich *islamische* Literatur befruchtet haben, in ihrer mustergültigen Nacherzählu bei Ṭabarī.

3. Für die *altkirchliche* Zeit sind eine Reihe von Einzelfragen behandelt worde H. Fischel leitet die Märtyrerakten von jüdischen Prophetenerzählungen a H. W. Wolff legt unter Berücksichtigung der spätjüdischen Deutung das Ve ständnis von Jes 52 13–53 12 vom Urchristentum bis Justin dar, wonach d Knecht als prophetisches Vorbild auf Jesus Christus hin verstanden wird – oh daß man dem Urchristentum bzw. W. darin auch für die heutige Deutung folg sollte. J. Gervais stellt die sog. messianischen Prophetien in den Rahmen der ap logetischen Bemühungen Justins. H. Bacht untersucht die kirchlichen Vorst lungen der vormontanistischen Zeit über die atl. Prophetie und findet die Weser züge des Bildes der vormontanistischen Prophetie selbst dem AT und nicht d griechisch-hellenistischen Vorstellung vom gottbesessenen Ekstatiker entnomm

Von Hieronymus hat P. Cummins Jer 3 1, J. de Blic den Ezechiel-Komment und W. L. Newton den Kommentar zu den Kleinen Propheten herangezogen; v allem der letzte Aufsatz über Einflüsse auf die Übersetzung des Hieronymus v dient Beachtung. H. de Lubac erklärt an der 19. und 20. Homilie des Origen über Jeremia dessen Theorie von der pädagogischen Lüge, die Gott gegenüber d

1) Ähnlich für den ganzen Bilderkreis A. Grabar, Le thème religieux des fresqu de la synagogue de Doura, RHR 123 (1941), S. 5 ff. Vgl. ferner u. a. F. Lani berger, The origin of winged angel in Jewish art, Huca 20 (1947); I. Sonne, T paintings of the Dura synagogue, ebda.

Menschen zu dessen Heil anwendet wie der Erwachsene gegenüber dem Kinde. F. Ogara zeigt, vom Zitat Hos 11 1 in Matth 2 15 ausgehend, das Verständnis der Prophetie bei Chrysostomus: „Sensus enim typicum ito vocat prophetiam, ut non prophetiam verbis tenus contentam, sed prophetiam rebus expressam intelligat" (S. 62). R. Criado stellt teilweise sehr ausführliche Zitate einer großen Zahl von Kirchenvätern über die innere oder äußere Realität der göttlichen Offenbarungen an die Propheten zusammen, um daran die neuere Behandlung der Frage zu beurteilen. Ungelöst ist noch die Verfasserfrage für die im ersten Hieronymusband der Köselschen Kirchenväterbibliothek veröffentlichte Homilie über Jes 6 1–7; W. Dietsche ist es zweifellos nicht gelungen, Didymus den Blinden von Alexandrien als Verfasser zu erweisen, ob man aber mit B. Altaner Theophilus von Alexandrien nennen darf, muß die kirchengeschichtliche Forschung klären. C.-M. Edsman, der bestimmte Aspekte des frühchristlichen Glaubens an die Auferstehung behandelt, zieht im 1. Teil seines Buches eine 28zeilige Stelle mit einer Anspielung auf Jes 66 7 f. heran, die aus einer Abhandlung des Johannes von Dara stammt, ursprünglich aber wohl von Jakob von Serugh herrührt.

Vom *Mittelalter* an werden die Beiträge zur Geschichte der Auslegung sehr spärlich. Neben den Aufsätzen von B. van Hulse über Albert den Großen und von J. Petrin über Thomas, die nur Einzelheiten herausgreifen, zeigt B. Smalley Guerric von St. Quentin als wichtig für das Verständnis der ganzen dominikanischen Tradition bis Albert und Thomas und B. Decker in einer klaren Arbeit das Mühen der mittelalterlichen Theologie um eine Lehre von der prophetischen Offenbarung, die altkirchliche, jüdische, aristotelische und kirchliche Vorstellungen und Begriffe zu einer harmonischen Synthese vereinigen wollte. Smalley bringt aus dem exegetischen Werk Simons von Kinton u. a. den Kommentar zu den Kleinen Propheten bei, Criado 6 Sermone des Kardinals Francisco von Toledo über Jes 11 1–5, F. J. M. Rosell Prophetentexte sowie Glossen und Kommentare zu den Propheten aus der Universitäts-Bibliothek in Barcelona, T. Ayuso die außertextlichen Bestandteile der spanischen Bibelhandschriften der Propheten, die außer einigen Zusammenfassungen hauptsächlich aus Vorreden bestehen. Es ist auffällig, daß die theologische Forschung über ihrer Beschäftigung mit Scholastik und Mystik nach wie vor die exegetische „Geschichtstheologie" übersieht, die das ganze Mittelalter durchzieht und die Scholastik überdauert. Sollte für diese Bibeldeutung, die den Zeitenwandel als gottgewollt und sinnvoll aus der recht verstandenen Überlieferung darlegen wollte, nicht auch die Prophetie eine wesentliche Rolle gespielt haben, und wäre es nicht erforderlich, dem nachzugehen? [1])

Für die *Reformationszeit* liegen vor allem eine Anzahl der Kommentare Calvins zu den Propheten in neuer Ausgabe vor, darunter die klare und gute deutsche Übersetzung des Jesaja-Kommentars von W. Boudriot. Auch

1) Es ist geplant, die bisher vernachlässigte Literatur in die Monumenta Germaniae historica aufzunehmen, vgl. H. Grundmann, Neue Aufgaben der Monumenta Germaniae Historica, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 2 (1951), bes. S. 544–547.

wenn immer wieder deutlich wird, daß das sprachliche, geschichtliche und archäologische Wissen der Zeit Calvins für eine zutreffende Erklärung nicht ausreicht und der systematisch denkende Theologe manchmal den Exegeten beiseite gedrängt hat, bleiben diese Kommentare wegen ihrer inneren Geschlossenheit, ihrer schlichten Sprache und ihrer Überzeugung wertvoll, daß die Prophetenworte nicht nur historisch wichtig sind, sondern stets auch Gegenwartsbedeutung haben. Luthers Verständnis der Prophetie wird in dem kenntnisreichen Buch von H. Bornkamm deutlich, das eine empfindliche Lücke zu schließen sucht, obwohl das schwerlich in ganz zureichender Weise geschieht[1]). Eine interessante Ergänzung ist die Betrachtung der 26 Prophetenbilder der Lutherbibel durch K. Galling, der drei für Luther kennzeichnende Punkte hervorhebt: das einmalig Besondere der vielfältigen prophetischen Botschaft angesichts der Wirklichkeit des sich vollziehenden Heilsgeschehens, das in der eschatologischen Predigt auf die erfüllte Verheißung zielende Christuszeugnis und die Gültigkeit der Botschaft für den Christen.

Für die *neuere Zeit* hat J. Coppens aus der unübersichtlichen Folge der Pensées Pascals dessen Leitgedanken über die Verwendung der messianischen Prophetien als Beweis für die übernatürliche Sendung Jesu herausgeschält. Pascal schließt sich dabei der geistig-bildlichen Interpretation an. C. urteilt richtig, daß dieses System für den modernen Menschen, der sich die historische Methode zu eigen gemacht hat, unhaltbar sei. Es fußt auf Ansichten, die a priori und durch philosophisch-theologische Spekulationen gewonnen worden sind. Aber er sammelt doch sorgsam alle jene Betrachtungen, die seiner Ansicht nach für das Verständnis der messianischen Prophetien wichtig sind. E. von Matter gibt einen lehrreichen Überblick über die Auffassungen, die sich von Eichhorn bis Volz über die prophetischen Bücher, das öffentliche Auftreten, die Berufsbegabung und die theologische Wirkung der Propheten ergeben haben. Freilich wird fast ausnahmslos nur die deutsche Forschung berücksichtigt[2]).

---

1) Vgl. die Hinweise von G. Fohrer in Historische Zeitschrift 171 (1951) S. 123–126.

2) Für die neuere Zeit vgl. den hervorragenden Überblick von O. Eissfeldt, The prophetic literature, in H. H. Rowley (ed.), The Old Testament and modern study, Oxford 1951, S. 115–161. In diesem unentbehrlichen Buch werden zwischen Einleitung und Epilog in 11 Kapiteln Überblicke über die neuere Forschung in allen Teilgebieten der alttestamentlichen Wissenschaft gegeben.

III. Erforschung und Auslegung der einzelnen Propheten

a) Zu mehreren oder allen Prophetenbüchern

H. C. Alleman – E. F. Flack, Old Testament Commentary. A general introduction and a commentary on the books of the Old Testament. Philadelphia 1948. – P. Auvray, Ézéchiel. Paris 1949. – Ders.-J. Steinmann, Isaïe. Ebda 1951. – A. Bentzen, Indledning til det Gamle Testamentet. Kopenhagen 1941. Introduction to the Old Testament, 2 Bde. Kopenhagen 1948/49. – G. R. Berry, The apocalyptic literature of the Old Testament. JBL 62 (1943), S. 9–16. – J. A. Bewer, Two suggestions on Prov 30 31 and Zech 9 16. JBL 67 (1948), S. 61 f. – Ders., The Book of the Twelve Prophets, 2 Bde. New York 1949. – Ders., The Book of Isaiah, 2 Bde. Ebda 1950. – Ders., Textkritische Bemerkungen zum Alten Testament. Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag, Tübingen 1950, S. 65–76. – Ders., The Book of Jeremiah, I: Jeremiah, Ch. 1–25. New York 1951. – L. Dennefeld, Les grands prophètes. Paris 1947. – G. R. Driver, Hebrew notes on Prophets and Proverbs. JThSt 41 (1940), S. 162–175. – Ders., Uncertain Hebrew words. Ebda 45 (1944), S. 13 f. – Ders., Theological and philol gical problems in the Old Testament. Ebda 47 (1946), S. 156–166. – Ders., Hebrew notes. JBL 68 (1949), S. 57–59. – Ders., Difficult words in the Hebrew prophets. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 52–72. – Ders., Problems of the Hebrew text and language. Alttestamentliche Studien F. Nötscher zum sechzigsten Geburtstag, Bonn 1950, S. 46 bis 61. – K. Elliger, Das Ende der „Abendwölfe" Zeph 3 3 Hab 1 8. Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag, Tübingen 1950, S. 158–175. – A. Feuillet, Le livre de Jonas. Paris 1951. – S. B. Freehof, Some text rearrangements in the Minor Prophets. Jew QR 32 (1941/42), S. 303–308. – A. Gelin, Aggée, Zacharie, Malachie. Paris 1948. – H. L. Ginsberg, The Ugaritic texts and textual criticism. JBL 62 (1943), S. 109–115. – Ders., Some emendations in Isaiah. Ebda 69 (1950), S. 51–60. – R. Gordis, The biblical root ŠDY – ŠD. JThSt 41 (1940), S. 34–43. – A. Guilleaume, Hebrew notes. PEQ 79 (1947), S. 40–44. – L. Köhler, Kleine Lichter. Zürich 1945. – A. Lods, Histoire de la littérature hébraïque et juive. Paris 1950. – C. Lindhagen, ΕΡΓΑΖΕΣΘΑΙ, Die Wurzel ΣĀΠ im NT und AT. Uppsala/Leipzig 1950. – S. Michelet – S. Mowinckel–N. Messel, Det Gamle Testamente, III: De senere profeter. Oslo 1944. – F. Nötscher, Jeremias. Würzburg 1947. – Ders., Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten. Ebda 1948. – R. H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament. New York/London 1941, 1948². – J. van der Ploeg, Notes lexicographiques. OTSt 5 (1948), S. 142–150. – A. F. Puukko, Vanhan Testamentin johdanto-oppi (Einleitung in das AT). Helsinki 1945. – J. Reider, Etymological studies: ירץ or ירע and רעץ. JBL 66 (1947), S. 315–317. – G. Rinaldi, Osservazioni al testo dei profeti minori. Aegyptus 24 (1945), S. 161–175. – Th. H. Robinson, An introduction to the Old Testament. London 1948. – H. H. Rowley, The growth of the Old Testament. London 1950. – E. Sellin, Einleitung in das Alte Testament, bearb. von L. Rost. Heidelberg 1950⁸. – J. M. P. Smith, The pro-

phets and their times, rev. by W. A. Irwin. Chicago 1941 ². – J. E. Steinmueller, A companion to Scripture studies. New York 1942. – F. Stummer, Alttestamentliche Randbemerkungen zu den Texten aus der Grabung R. Campbell Thompsons in Ninive. AfO 13 (1941), S. 318–323. – D. W. Thomas, A note on the meaning of ידע in Hosea IX. 9 and Isaiah IX. 8. JThSt 41 (1940), S. 43 f. – Ders., Julius Fürst and the Hebrew root ידע. Ebda 42 (1941), S. 54 f. – Th. C. Vriezen, Oud-israelietische geschriften. 's-Gravenhage 1948. – E. J. Young, An introduction to the Old Testament. Grand Rapids 1949. – J. Ziegler, Isaias. Würzburg 1948. – Ders., Ezechiel. Ebda 1948.

1. In überraschend großer Zahl sind neue *Übersetzungen* der Propheten bücher auf wissenschaftlicher Grundlage mit kurzen Einführungen und erklärenden Anmerkungen erschienen oder im Erscheinen begriffen. In der norwegischen kommentierten Übersetzung hatte S. Mowinckel die beneidenswerte Möglichkeit, nahezu alle Prophetenbücher zu behandeln; nur das Buch Ezechiel ist von N. Messel nach den Gesichtspunkten seiner Monographie darüber bearbeitet worden. Mowinckel vereinigt die Anwendung seiner Grundsätze über die Rolle der mündlichen Überlieferung mit Literarkritik und Formgeschichte. Er nimmt Streichungen metri causa vor, verwendet den Rhythmus als Maßstab für die Bestimmung sekundärer Zusätze und gibt auf Grund seines tiefen Eindringens in die Prophetentexte einen einprägsamen Eindruck von Form und Inhalt dieser Worte. Der Kommentar ist knapp, die Einleitungen zu den Büchern sind ausführlicher. J. A. Bewer hat seinen bisher erschienenen Ausgaben der Bücher Jesaja, Jer 1–25 und Kleine Propheten den Text der King James Version zugrunde gelegt, jedoch in den Anmerkungen viele und wertvolle textkritische Vorschläge zur Verbesserung des Textes hinzugefügt. In Einführungen und Anmerkungen wird alles Wichtige zur Erhellung des Sinnes auf kürzeste Weise gesagt. Daher ist die Ausgabe, obwohl nicht in erster Linie für den Theologen gedacht, wegen der Ausschöpfung aller Quellen unseres Wissens von großem Wert.

Von katholischer Seite liegen ähnliche kommentierte Übersetzungen vor. Das ist eine erstaunliche und gegenüber der Vergangenheit fast revolutionäre Frucht des neuen Interesses an der Erforschung und Verbreitung der Bibel, wie es in der Enzyklika „Divino afflante spiritu" (1943) ausgedrückt wurde. Dementsprechend gehen die Übersetzungen nicht mehr von der Vulgata, sondern von M aus, sind selbständig und bewußt modern und legen oft Textänderungen zugrunde, die besonders kenntlich gemacht werden. Die Vertrautheit mit der Forschung blickt überall durch, obwohl Literaturangaben fehlen. In der deutschen Echter-Bibel hat F. Nötscher Jeremia und die Kleinen Propheten behandelt, J. Ziegler Jesaja und Ezechiel. Durchweg werden der Sammelcharakter und die Kürze der Einheiten in den Prophetenbüchern betont; zahlreiche Anmerkungen dienen dem kulturellen, geschicht-

lichen und theologischen Verständnis. Die gängigen Textänderungen werden zum guten Teil übernommen, gelegentlich auch eigene angebracht. Die École Biblique de Jérusalem hat eine ähnliche Reihe La sainte Bible begonnen, die die Tradition der Bible Crampon fortsetzt, aber deren Fehler und Ungenauigkeiten zu vermeiden sucht. In dieser Reihe haben P. Auvray und J. Steinmann das Buch Jesaja übersetzt. A. allein das Buch Ezechiel, A. Feuillet das Buch Jona und A. Gelin Haggai-Maleachi. Es ist bezeichnend für die kritische Haltung, daß Jes 13. 14. 24–27. 33–35 und 40–66 Schülern des Propheten zugeschrieben werden, die Ansicht von A. Bertholet über die zweifache Wirksamkeit Ezechiels in Jerusalem und Babylonien übernommen und Sach 9–14 in die letzten Jahrzehnte des 4. Jhs. versetzt wird. Jona wird in die Mitte des 5. Jhs. datiert und als Lehrschrift beurteilt, die sich bereits den Midraschen nähert und sich gegen partikularistische Tendenzen richtet. Daneben steht die Ausgabe der großen Propheten (einschl. Thren, Baruch und Dan) von L. Dennefeld, der außer der französischen Übersetzung nach M sowie den erforderlichen textkritischen Hinweisen und sachlichen Erläuterungen noch den lateinischen Text bringt. Dadurch bleibt freilich trotz des größeren Umfangs für die Anmerkungen so wenig Raum, daß man besser nicht von einem exegetischen und theologischen Kommentar spräche. Die Literaturangaben reichen bedauerlicherweise nur bis 1939.

Völlig anders wieder ist der von H. C. Alleman und E. F. Flack herausgegebene einbändige Kommentar zum gesamten AT, der natürlich den Text selbst nicht bringt. Die Beiträge sind in kritischen Fragen konservativ und vom lutherischen Standpunkt aus geschrieben. Die literarischen Fragen treten hinter dem Bestreben zurück, Gedankenwelt und Meinung des AT zu entfalten, die Botschaft der einzelnen Bücher im Lichte ihres ewigen Wertes als des göttlichen Wortes zu verstehen und die praktischen Notwendigkeiten evangelischer Frömmigkeit zu berücksichtigen.

2. Die *Einleitung* in das AT von A. Bentzen ist vor allem dadurch interessant, daß sie die skandinavische Forschung ständig einbezieht und sich mit ihr auseinandersetzt. B. betont sowohl, daß die mündliche Überlieferung mit der literarischen Fixierung nicht aufhört, sondern weitergeht, als auch, daß die schriftliche Fixierung und Überlieferung bedeutungsvoll ist. Daher hält er die Suche nach den ursprünglichen Prophetenworten nicht für unberechtigt oder aussichtslos. Die Prophetenbücher werden meist sehr knapp behandelt, manchmal auch unausgeglichen, wenn z. B. Jes 24–27 nur 8 Zeilen an 3 verschiedenen Stellen gegenüber 10 Seiten für Daniel erhält. Wesentlich umfangreicher ist die Einleitung von R. H. Pfeiffer, der den Prophetenbüchern 200 Seiten widmet. Er folgt vielfach den bisher erarbeiteten Ansichten und vermeidet Extreme. Bezeichnend ist der umfassende Überblick über die verschiedenen Theorien zu Jes 40–66, zu denen P. alle Gründe für

und gegen die Einheit dieser Kapitel vorträgt, in seinen Folgerungen abe vorsichtig ist. Merkwürdig bleibt allerdings, daß bei Jeremia die Lachis Briefe nicht erwähnt werden und daß die These Bertholets von der zwei fachen Wirksamkeit Ezechiels in abgewandelter Form übernommen wird[1]). Hervorzuheben sind die große Literaturkenntnis und schriftstellerische Ge wandtheit. L. Rost hat die bekannte Einleitung von E. Sellin neu bear beitet und auf den letzten Stand der Forschung gebracht. Dabei hat er sich nicht gescheut, unhaltbare Ansichten von S. zu berichtigen (z. B. zu Jes 2 15. 16. 23. 32. Jer 25. 46–51. Joel. Am 9 13–15. Zeph 3 14–20). H. H. Rowley versteht es meisterhaft, den Leser in den gegenwärtigen Stand der Forschung auf knappem Raum einzuführen. Er berücksichtigt die jüngsten Fragestel lungen, zählt aber nicht die vielfältigen Thesen auf, sondern sucht die über einstimmende Meinung in maßvoller Weise hervorzuheben. Einen vielfach nicht sehr verschiedenen Standpunkt vertritt Th. C. Vriezen, der die ein zelnen Prophetenbücher sehr kurz behandelt, aber doch einen guten Ein druck vom Inhalt und von den wichtigsten Einleitungsfragen gibt. Wie Rost vermerkt er viele neuere Literatur. Das finnische Lehrbuch von A. F. Pu ukko bietet keine originellen und überraschenden Lösungsversuche, sondern stellt die literarkritische Untersuchung sorgfältig und wohlbegründet dar. Überraschend ist freilich, daß er auf die neuen Thesen der sog. Uppsala-Schule kaum eingeht. Die Einleitung von T. H. Robinson ist für den nicht fachmännischen Leser bestimmt.

Ist das Hauptmerkmal all dieser Einleitungen eine gewisse Übereinstim mung vor allem in den wichtigeren Fragen, während in den Einzelheiten naturgemäß große und kleine Unterschiede bestehen, so fallen zwei andere aus diesem Rahmen heraus. E. J. Young ist konservativ-orthodox und pflegt das Vorurteil, kritische Wissenschaft sei unchristlich. Daher behauptet er die Einheit des Buches Jesaja, leitet das ganze Buch Jeremia vom Pro pheten her, hält die Jonaerzählung für geschichtlich, Joel für vorexilisch und Sacharja für einheitlich. Bestätigender Prüfstein für die Richtigkeit seiner Ansichten ist das NT[2]). Der Standpunkt der katholischen Kirche bestimmt die Darlegungen von J. E. Steinmüller. Er sammelt klar und wirkungsvoll

1) Die Kritik durch W. F. Albright in JBL 61 (1942), S. 119 ff., ist für eine bestimmte moderne Tendenz bezeichnend, die Literarkritik durch die Archäologie zurückzudrängen und zu sehr konservativen Datierungen zurückzukehren. So wird Jes 15–16 in die Zeit um 650 versetzt, Joel in die Zeit Haggais, Sach 9–14 in die der ersten Generation nach dem Edikt des Kyros (1539–500), so daß die meisten dieser Worte Sacharja selbst zugeschrieben werden können.

2) Vgl. z. B. S. 331: „The New Testament, which is the infallible Word of God, speaks of Ruth as an historical person. This rules out the possibility that the book of Ruth is a mere romance and not true history."

die von der Kirche gutgeheißenen Ansichten, so daß man sich bei ihm darüber gut unterrichten kann. Zwar stellt er dem auch die andere Seite und ihre Gründe gegenüber, aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, welche Meinung der katholische Forscher jeweils vertreten darf.

Das Werk von A. Lods ist gegenüber den bisher genannten streng literaturgeschichtlich angelegt. Es behandelt die atl. Bücher oder Buchteile in der Reihenfolge, in der L. sie entstanden denkt, und in einem fortlaufenden geschichtlichen Überblick, wobei auch die außerbiblische israelitisch-jüdische Literatur eingeschlossen wird. Die einzelnen Abschnitte zusammengesetzter Bücher werden infolgedessen getrennt an verschiedenen Stellen genannt und sind oft schwer zu finden, da ein Register fehlt. Insgesamt gibt L. etwa den Standpunkt von 1925 wieder, so daß dieses posthume Werk nicht die Bedeutung seiner früheren Bücher hat.

Die Neubearbeitung des Buches von J. M. P. Smith durch W. A. Irwin ist wegen wesentlicher Änderungen zu erwähnen. Gegenüber der Tendenz der Theologie zur Flucht in eine transzendente Lehre vom Ganz-anderen weist I. auf die unauflösliche Einheit von Geschichte und Theologie bei den Propheten hin. Er versteht sie auch nicht als Ekstatiker, sondern als religiöse Denker. Neue Gesichtspunkte der Forschung werden berücksichtigt: die Frage der frühen Eschatologie und des kultischen Schemas in bezug auf den Tag Jahwes, der Fruchtbarkeitskult für Hosea und Deuterojesaja, volkstümliche Erwartungen eines Wunderkindes für Jes 7 14. Am meisten weicht I. von der früheren Fassung des Buches im Kapitel über Ezechiel ab, dem er auch eine Monographie gewidmet hat.

W. R. Berry bezeichnet als älteste Apokalypsen Jes 14 4–21. Ez 28 2–19. 31. 38–39. Jo 4. Sach 14 und 12 1–9, ferner Jes 24–27 und das Buch Daniel. Er betrachtet Jes 40–66 als nachexilisch mit letzten Zusätzen aus der Zeit um 400 v. Chr. und datiert Dan sowie Jes 24–27 um 165 v. Chr.

3. In vielen Zeit- und Festschriften verstreut finden sich *textkritische* und *lexikographische* Bemerkungen zu einzelnen Stellen der Prophetenbücher. Sie werden meist nicht beachtet oder übersehen, da sie oft verschiedene Prophetenbücher betreffen, ohne daß dies aus dem zusammenfassenden Titel immer ersichtlich ist. Daher sollen sie wenigstens besonders erwähnt werden, wenn es auch nicht einmal möglich ist, die Textstellen aufzuzählen, auf die sie sich beziehen, geschweige denn, sie im einzelnen zu besprechen.

Der Wert dieser Bemerkungen ist allerdings sehr verschieden und oft nur gering. Sieht man von den 23 Prophetenstellen ab, die L. Köhler in so vorzüglicher Weise klärt, daß ihre Schwierigkeiten oder Unklarheiten wohl endgültig gelöst sind, so haben von den vorliegenden mehr als 170 Einzelbemerkungen zu Prophetenstellen m. E. lediglich 12 einen Wert, der über einen bloßen Diskussionsbeitrag hinausgeht. Das scheint wenig angesichts der vielen bisher nicht endgültig gelösten Textfragen, ist aber für so wenige Jahre der Forschung doch sehr viel. So hat G. R.

Driver vorgeschlagen, in Jes 5 28 צַר nach dem akk. ṣarāru als „Blitz" oder sog
als „Meteor" zu übersetzen (Uncertain Hebrew words), in 2 16 שְׂכִיֹּת als „Barken
in 18 1 צְלְצַל als „Barkasse, leichtes Schiff" zu verstehen (Difficult words in the H
brew prophets), in 45 8 וְיֶפַח, in 48 8 פָּתַחְתָּ und in Ez 19 7 וידע von *ידעה „zerstörem
zu lesen (Hebrew notes). G. Rinaldi liest in Hos 8 11 לְחַטֹּא und streicht das 2. Vo
kommen, liest in 9 4 יַעֲבְדוּ, in 9 6 b מַחֲמֻדֵי כַסְפָּם, in 14 3 b וְנִקַּח und "פְּרִי מ, in M
7 3 zunächst nach BH und fügt nach שֹׂאל ein שָׂכָר hinzu. K. Elliger schlägt f
Hab 1 8 die Änderung „Steppenwölfe" (עַרְבָה) vor; fraglich erscheint seine wei
gehende Änderung für Zeph 3 3: „Wölfe, die keinen Knochen übriglassen".

C. Lindhagen bringt ἐργάξεσθαι in Apok 18 17 mit dem Inhalt von Ez 27 29
Verbindung und verweist auf das parallele Vorkommen in Ez 48 18 f. bei G. Er ve
folgt ferner die Bedeutung der Wurzel ΣΑΠ, wobei die Lesart der G B in Jes 28
eine Rolle spielt.

Wie unsicher noch vieles bleibt, zeigen die oft weit auseinandergehenden B
merkungen zu ein- und derselben Stelle. So leitet Driver ירד in Ez 19 7 von *ידעה
„zerstören" ab, D. W. Thomas von ירע II „zertrümmern, einbrechen, heimsuchen
J. Reider von רעע II „zerbrechen, zerschmettern". In Hos 9 4 leitet Driver d
zweite Verb von ערב „opfern, geben" ab, Rinaldi schlägt יַעֲבְדוּ vor. In Sach 2
will J. A. Bewer שלח אני כבוד lesen („ich will nach Schätzen senden"), währer
Vriezen die beiden Worte אחר כבוד als textkritische Glosse streicht (vgl. A
schnitt III f.). Solche Unterschiede werden sich angesichts des vielfach verderbt
oder unsicheren Textes noch oft ergeben. Sie zeigen aber letztlich nur das erna
hafte Bemühen darum, dem ursprünglichen Text unter Anwendung der uns z
Verfügung stehenden Hilfsmittel und unter sorgfältiger Ausschöpfung aller Mö
lichkeiten näher zu kommen. Es ist eine entsagungsvolle, aber notwendige Arbe
Sie müßte aber noch dadurch ergänzt werden, daß eine Möglichkeit geschaff
wird, die neuen Vorschläge in regelmäßigen Abständen gesammelt vorzulegen, d
mit sie ausgewertet und diskutiert werden können.

In den folgenden Abschnitten werden die Beiträge zu den Büchern d
Schriftpropheten genannt, die Vorläufer der Schriftpropheten in den später
Abschnitten über Geschichte und Wesen der Prophetie berücksichtigt (v
1. Bericht, S. 325 ff.).

b) Jesaja

A. ab Alpe, „Emitte agnum, Domine, dominatorem terrae" (Is 16 1). VerbDom
(1941), S. 321–326. – Ders., Quis sit prudens „eloquii mystici" (Is 3 3). Ebda
(1943), S. 133–137. – A. Alt, Jesaja 8 23–9 6. Befreiungsnacht und Krönun
tag. Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag. Tübingen 1950, S. 29–4
E. Barthold, Der Messias im Buche Isaias. ThuGl 1948, S. 228–243. – A. Be
zen, Jesaja I. Kopenhagen 1944. – V. Berecibar, Vaticinio de Emmanu
CiTom 59 (1940), S. 311–315. – T. E. Bird, Who is „the Boy" in Isaias 7: 1
CBQ 6 (1944), S. 435–443. – E. G. Blackman, The relevance of the Old Tes
ment prophets: Isaiah. ET 52 (1940/41), S. 64–67. – S. H. Blank, The curr
misinterpretation of Isaiah's She'ar Yashub. JBL 67 (1948), S. 211–215

A. van den Born, Das „Nackt" gehen des Isaias. SchwKiZ 1946, S. 247 f. – G. Brillet, Isaïe. Paris 1945. – J. Buda, Evanjelium Starého Zákona (Das Evangelium des Alten Testaments). Trnava 1942. – F. Ceuppens, De signo Emmanuelis (Is 7 14–16). Angel 23 (1946), S. 53–59. – M. B. Crook, A suggested occasion for Isaiah 9 2–7 and 11 1–9. JBL 68 (1949), S. 213–224. – P. Dulau, Le livre d'Isaïe. DivThom (Piacenza) 50 (1947), S. 7–34, 157–193. – M. Dumeste, Le message du prophète Isaïe. VieSpirit 76 (1947), S. 748–767. – A. Dupont-Sommer, Note exégétique sur Isaïe 14 16–21. RHR 134 (1947/48), S. 72–80. – O. Eissfeldt, nûaḥ „sich vertragen". Festschrift für Ludwig Köhler, Bern 1950, S. 23–26. – I. Engnell, The call of Isaiah. Uppsala 1949. – J. Erbes, „Et replebit eum spiritus timoris Domini" (Is 11 3). VerbDom 23 (1943), S. 278 f. – F. Feldmann, Isaias 1–39. Bonn 1940. – A. Feuillet, Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel (Isaïe VII, 10–25). RechScRel 30 (1940), S. 129–151. – Ders., Le messianisme du livre d'Isaïe, ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israel. Ebda 36 (1949), S. 182–228. – J. Fichtner, Jesaja unter den Weisen. ThLZ 74 (1949), Sp. 75–80. – H. L. Ginsberg, Judah and the Transjordan states 734–582 B. C. The Alexander Marx Jubilee Volume, New York 1950. – G. Girotti, Introduzione generale ai Profeti; il libro di Isaia commentato. Turin 1942. – G. Governanti, In Isaiam 9 5 (Vulg. 9 6). Jerusalem 1945. M. J. Gruenthaner, Two sun miracles of the Old Testament. CBQ 10 (1948), S. 271–290. – R. Halas, The universalism of Isaias. Ebda 12 (1950), S. 162–170. – E. Hammershaimb, Immanuelstegnet. DanskTT 8 (1945), S. 223–244. – C. B. Hansen, Immanuel. Ebda 3 (1940), S. 31–47. – L. Hayman, A note on Isa. 1: 25. JNES 9 (1950), S. 217. – V. Herntrich, Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12 Göttingen 1950. – A. Jirku, Zu „Eilebeute" in Jes 8 1. 3. ThLZ 75 (1950), Sp. 118. – E. J. Kissane, The Book of Isaiah I. Dublin 1941. – L. Köhler, Zwei Fachwörter der Bausprache in Jesaja 28 16. ThZ 3 (1947), S. 390–393. – V. Laridon, Isaiae ad munus propheticum vocatio. CollBrug 45 (1949), S. 3–8, 29–33. – Ders., Secunda Isaiae prophetia de Emmanuele. Ebda, S. 81–85, 104–108. – C. Lattey, The Emmanuel prophecy: Is 7. 14. CBQ 8 (1946), S. 369–376. – Ders., The term 'almah in Is. 7 14. Ebda 9 (1947), S. 89–95. – Ders., Various interpretations of Is. 7 14. Ebda, S. 147–154. – J. Linder, Zu Isaias 7 8 f. und 7 16. ZkTh 64 (1940), S. 101–104. – Ders., Weissagung über Tyrus. Isaias Kap. 23. Ebda 65 (1941), S. 217–221. – G. Löw, Den historiska bakgrunden till Jes. 3 12a. SvExArsb 9 (1944), S. 49–53. – A. Marmorstein, A Greek lyric and a Hebrew prophet. JewQR 37 (1946/47), S. 169–173. – W. H. Mc Clellan „El Gibbor". CBQ 6 (1944), S. 276–288. – W. L. Moran, The putative root 'tm in Is. 9 : 18. Ebda 12 (1950), S. 153 f. – S. Morenz, „Eilebeute". ThLZ 74 (1949), Sp. 697 bis 699. – S. Mowinckel, Immanuelprofetien Jes 7. Streiflys fra Ugarit, I. NorskTT 42 (1941), S. 129–157. – Ders., Komposisjonen av Jesajaboken kap. 1–39. Ebda 44 (1943), S. 159–171. – Ders., Om Jesajas striskjørt og hans nakenhet. Ebda 49 (1948), S. 91–96. – Ders., Jesaja. Oslo 1949. – J. Muilenburg, The literary character of Isaiah 34. JBL 59 (1940), S. 339–365. – T. De Orbiso, El oráculo contra Tiro en Isaías XXIII y Ezequiel XXVI–XXVIII. Est Bibl 1 (1941), S. 597–625. – W. N. Pittenger, The prophet Isaiah. AnglThR 32 (1950),

S. 199–203. – E. Power, The Emmanuel prophecy of Isaiah. IrishEcclRecord 7
(1948), S. 289–304. – R. B. Y. Scott, Oracles of God. Interpr. 2 (1948), S. 13
bis 142. – Ders., The literary structure of Isaiah's oracles. Studies in Old Testa
ment prophecy, Edinburgh 1950, S. 175–186. – E. Sjöberg, „Om edra synde
äro blodröda . . .“ Till tolkningen av Jes. 1 : 18. SvExArsb 12 (1947), S. 309–32
– I. W. Slotki, Isaiah. Bornemouth 1949. – N. H. Snaith, The interpretatio
of El Gibbor in Isaiah IX, 5. ET 52 (1940/41), S. 36 f. – Ders., Notes on th
Hebrew text of Isaiah, chapters XXVII–XXXII. London 1945. – J. J. Stamm
La prophétie d'Emmanuel. RHPhR 23 (1943), S. 1–26. – B. Stein, Die Func
von Ras Schamra und ihre Bedeutung für die Religion des Alten Testament
Festschrift zum 75jährigen Geburtstag . . . Franz Rudolf Bornewasser, Tri
1941, S. 44–69. – J. Steinmann, Le prophète Isaïe. Paris 1950. – J. E. Stei
mueller, Etymology and biblical usage of 'almah. CBQ 2 (1940), S. 28–43.
H. Stocks, Danel, die südbabylonische und die nordpalästinisch-phönikisch
Überlieferung. ZDMG 97 (1943), S. 125–149. – P. Trevisan, Commento al pr
feta Isaia, 2 Bde. Turin 1939. – S. Virgulin, La „Fede“ nel profeta Isaia. Bibl 3
(1950), S. 346–364, 483–503. – H. M. Weil, Exégèse d'Isaïe III, 1–15. RBibl 4
(1940), S. 76–86. – E. Zolli, Jesaja 5 30. ThZ 6 (1950), S. 231 f. – Zu weitere
Kommentaren, Einleitungen und textkritischen Bemerkungen vgl. Abschni
III a, zu P. A. Verhoef Abschnitt VII.

1. In der stattlichen Reihe der *Kommentare* zu Jes 1–39 muß zunächst de
von A. Bentzen genannt werden. Er übersetzt den Text nicht, erklärt ih
aber ausführlich. Alles Material aus kürzlich erschlossenen Quellen ist ver
arbeitet, insbesondere dasjenige der ugaritischen Texte. Obwohl B. bemer
kenswert belesen ist, war er infolge des Krieges daran gehindert, die neuer
englisch-amerikanische Literatur zu berücksichtigen. Jedoch tut das der Bé
deutung des Werkes nur wenig Abbruch. Und auch wer in Einzelheite
anderer Meinung als B. ist, wird den Kommentar nicht aus der Hand leger
ohne zumindest seine Einsicht in die Fragen des Textes wesentlich bereiche
zu finden. Leider wird das Buch wegen der ungewohnten dänischen Sprach
außerhalb Nordeuropas wenig verbreitet werden. Dagegen ist die Auslegun
von Jes 1–12 von V. Herntrich anders zu beurteilen. Das Bemühen um ein
theologische Auslegung wird durch die Vernachlässigung der kritischen Fra
gen weitgehend unwirksam gemacht und um seine eigentliche Tiefe gebrach
Kann man die Frage nach dem theologischen Gehalt des Textes wirklic
von derjenigen nach seiner geschichtlichen Herkunft trennen? Läßt sic
wirklich die jetzige Anordnung des Buches etwa für die Auslegung der Spa
nung zwischen Jes 7. 9 und 11 theologisch fruchtbar machen? Darf die De
tung des Prophetenwortes zwar zeitgeschichtlich, aber noch viel mehr en
geschichtlich bestimmt sein? Steht der Prophet wirklich an der Schwel
des letzten Tages, und ist sein Wort mehr als einmal eine unerhörte Vorweg
nahme dieses Tages? Will Jesaja wirklich den Kultus als Ausdruck für de

Gehorsam gegen Gottes Gesetz, vertritt er eine messianische Eschatologie? Hier werden die Worte Jesajas über einen theologischen Leisten geschlagen, der für sie nicht paßt. S. Mowinckels Buch, in einer Reihe von Handbüchern über große religiöse Gestalten erschienen, führt meisterhaft in das Verständnis der Umgebung und Botschaft Jesajas ein. Da viele Textstellen sorgfältig eingefügt sind, macht es fast den Eindruck eines fortlaufenden Kommentars. Interessant ist die wiederum geänderte Deutung des Immanuel-Wortes (7 10–16). Sie weicht von der in „Profeten Jesaja" (1925) ab, weil sie als Verheißung und nicht mehr als Drohung betrachtet wird, aber auch von der in „De senere profeter" (1944), da die עַלְמָה mit der Königin identifiziert wird.

Unter den katholischen Kommentaren ist zunächst F. Feldmann zu nennen, der den Vulgatatext zugrunde legt, um den „vielbeschäftigten Seelsorger" an den Propheten heranzuführen. Diese anerkennenswerte Absicht bringt es naturgemäß mit sich, daß die Übersetzung der Größe des Urtextes nicht immer gerecht werden kann, wenn F. auch offensichtliche Irrtümer der Vulgata nach M verbessert. In der Literatur- und Textkritik ist er sehr zurückhaltend und läßt sein eigenes Urteil in der Schwebe, wenn er neueren kritischen Erkenntnissen Raum gibt. Immerhin werden Jesaja mit Vorsicht 13. 21. 24–27. 34–35 sowie Anfang und Schluß von 14 abgesprochen; bei anderen Worten wird mit späterer Überarbeitung gerechnet, z. B. bei 33. Die Erklärung des Inhalts und die theologische Erörterung ist mit wenigen Ausnahmen (vgl. z. B. zu 7) gut und klar. G. Girotti hat einen sehr umfangreichen Kommentar vorgelegt, mit ausführlichen Einleitungen über die Prophetie im allgemeinen und Jesaja im besonderen, mit eingehenden Erläuterungen, die bis zu 4/5 einer Seite einnehmen und mit zahlreichen Anhängen oder Exkursen (z. B. zu 2 2–4. 7 14. 9 1–7. 11 1–9, zu sche'ar-sche'erit 10 20–23, sche'ol 14 9–15). Der Text wird nach der Vulgata übersetzt, aber ständig mit M verglichen. Das hohe wissenschaftliche Niveau zeigt sich bereits in der ausgezeichneten Kenntnis der bisherigen Auslegung und der Literatur. Fast jede Seite fließt von Zitaten aus Werken jeder Zeit und Richtung über, häufig finden sich Bibliographien am Ende einzelner Kapitel. Während der Kommentar von J. Buda im wesentlichen nur als Zeugnis für den konservativen slowakischen Katholizismus betrachtet werden kann, ist derjenige von E. J. Kissane ein durchaus eigenständiges und beachtliches, wenn auch vielfach anfechtbares Werk. K. verteidigt die Einheit und Echtheit von Jes 1–39 beinahe in seiner Gesamtheit, muß dann freilich in 13–14 „Babylon" und „Chaldäer" in „Ninive" und „Assyrer" ändern, in 34 „Mensch" statt „Edom" lesen und das Ende von 34 6 streichen. Gewagt ist auch seine metrische Theorie. Freilich gilt das weniger für den Grundsatz gleicher Länge der einzelnen Strophen, der – in besserer Weise angewendet – in den meisten Fällen zutrifft, wohl aber für die Einteilung des Buches in sehr lange

Gedichte, die gewaltsame Eingliederung der Verszeilen in ihre Strophen durch häufige Annahme von dreigliedrigen Versen und die oft willkürliche Bestimmung der Länge der Verse, damit sie zur Strophentheorie passen. Vor allem mit K. setzt sich J. Steinmann in seinem Jesajabuch auseinander, das demjenigen Mowinckels in manchem ähnelt. Auch hier werden die Worte Jesajas fortlaufend zitiert und erklärt – in der von St. angenommenen Reihenfolge ihres Entstehens und in ihrem zeitgeschichtlichen Zusammenhang. Freilich ist es verwunderlich, daß der Prophet zuerst im Nordreich aufgetreten sein soll (1 2–3. 29–31. 2 6–19 + 5 14–16. 5 8–13. 18–24. 10 20 f. 17 9–11). Einige Worte werden Schülern Jesajas (u. a. 13. 14 4 ff. 16 6–12. 23 5–11. 34) oder Späteren zugeschrieben (u. a. 11 10–16. 33 7–15. 17–24. 35 1–9. 24–27). Auch die Prophetie Michas wird in die Darstellung einbezogen.

Von jüdischer Seite hat I. W. Slotki in der bekannten Reihe der Soncino Books of the Bible einen Kommentar mit hebräischem Text und der amerikanischen jüdischen Übersetzung vorgelegt. Gerade als jüdische Auslegung, wenn auch in erster Linie für den Laien bestimmt, ist er begrüßenswert; bedauerlich freilich, daß S. kritische und textliche Fragen wenig oder gar nicht beachtet, obwohl er mit der Forschung durchaus bekannt ist.

Schließlich sind die kurzen Anmerkungen zum hebräischen Text von Jes 27–32 von N. H. Snaith zu erwähnen, die besonders dem privaten Studium dienen sollen und die zusammengefaßten Erkenntnisse der neueren Kommentare enthalten. R. B. Y. Scott sucht sowohl die Gliederung der jesajanischen Orakel (autobiographische Erzählungen, private und öffentliche Orakel, primäre und sekundäre biographische Erzählungen), ihre einzelnen Gattungen (Schelt-, Droh-, Verheißungs-, Mahnwort und Erklärung) und die Verbindung der Grundformen zu größeren literarischen Einheiten als auch die ursprüngliche Idee eines jeden Wortes, wie es im Geist des Propheten entstand, festzustellen.

2. Zu *Einzelworten* Jesajas liegt über den Berufungsbericht des Propheten zunächst eine ausführliche Studie von I. Engnell vor. Sie beruht auf den beiden Grundsätzen der überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung und der Überlegenheit von M gegenüber allen anderen Versionen. Dabei ist die letztere These für Jes 6 angesichts des klaren Textes von M unschwer zu verteidigen und ihre praktische Bedeutung in diesem besonderen Fall nicht sehr groß. Der sachliche Gehalt der Ausführungen, die von Spott und Verachtung gegen die anachronistischen Hypothesen der Literarkritik getränkt sind, liegt in 3 Behauptungen. 1. Zunächst findet E. einen kultischen Hintergrund für Jes 6: Jesaja wurde am Neujahrsfest berufen, wenn der König die Gottheit im Ritual repräsentierte. Daher stammt die Beziehung zu der Fülle der allgemein bekannten Traditionen kultischen Ursprungs. Aber lassen sich solche weitgehenden Behauptungen angesichts unserer geringen Kenntniss

der Einzelheiten des vorexilischen Neujahrsfestes rechtfertigen – ganz abgesehen davon, daß dem nur hypothetisch erschlossenen Thronbesteigungsfest Jahwes neue Ideen aufgebürdet werden? 2. Weiterhin wendet E. sich gegen das „Dogma" von der Unechtheit der sog. messianischen Äußerungen in der prophetischen Überlieferung. Wenn die Prophetenschüler, die die Worte der Meister überlieferten, messianisch dachten, so nur deshalb, weil es auch die Meister taten. Aber abgesehen von der strittigen Behauptung, daß die messianischen Worte von den Jüngern der großen Meister herrühren, setzt E. dem alten „Dogma" – das sich sachlich durchaus begründen ließ – nur ein neues entgegen: die überlieferungsgeschichtlich gewonnene Überzeugung von der Echtheit der messianischen Worte und die Behauptung, daß der Kern der prophetischen Botschaft nichts anderes als Abfall – Läuterungsgericht – Rest (verbunden mit dem davidischen Messias) besagt. 3. Schließlich hält E. 6 13 für jesajanisch. Freilich läuft er damit offene Türen ein, da auch einige der geschmähten Literarkritiker diesen Vers für echt gehalten haben. Es dürfte allerdings fraglich sein, ob das zutrifft oder der ursprüngliche Text nicht nur 6 1–11 umfaßt. Letztlich bestätigt E. eigentlich nur, daß 6 13 unecht ist, wenn er diesen Vers für absichtlich dunkel hält. Wer außer ihm sollte auch merken, daß Terebinthe, Eiche und der zur Massebe gemachte „Stumpf" auf die königlichen Lebensbäume anspielen und daß die Massebe außer dem Baumstumpf auch den Wurzelstock bezeichnet, aus dem neues Leben entspringt, also das messianisch-davidische Symbol? Es spricht nicht gerade für E.s Exegese, daß es keinerlei andere Hinweise darauf gibt, daß die Massebe aus Holz bestand oder einen Baum repräsentierte. – Während V. Laridon die Berufungsgeschichte Jesajas im einzelnen nachzeichnet, möchte Scott sie (und 1 2–17) nicht nur für das Israel des 8. Jhs. als bedeutsam, sondern auch als wesentlichen Teil des christlichen Glaubens erweisen. Jes 6 berichtet von der Erfahrung eines Mannes, dessen Anspruch auf das Gehörthaben Gottes durch seine darauf folgende Tätigkeit bekräftigt wurde und geistig-moralische Vorstellungen von überzeugender Wahrheitskraft enthüllt. Trotz aller rituellen und moralischen Reinheit ist der Mensch vor Gott unrein und muß durch sein Eingreifen zurechtgebracht werden.

Die oftmals messianisch gedeuteten Worte des Buches Jesaja sind Gegenstand zahlreicher Aufsätze gewesen. Zur besseren Interpretation möchte A. Feuillet in Jes 7 einige Verse in folgender Reihenfolge umstellen: 7 17–20. 23–24. 14 bc. 15. 21–22. Dagegen spricht jedoch, daß die Einheiten 7 10–17. 18–19. 20 zerrissen werden. Auch J. Linder dürfte fehlgehen, wenn er 7 8 b beibehält und 7 16 b, das er zwar richtig auf Juda bezieht, nach G ändert („für das du fürchtest"), um es außer den zwei ersten Worten nicht als erläuternde Glosse streichen zu müssen.

Von zwei Seiten aus ist 7 10–17[1]) als Verheißung gedeutet worden. Von ihnen steht jedoch die katholische Deutung zu sehr im Schatten des in jener Jahren vorbereiteten Mariendogmas, als daß sie ernsthaft beachtet werden könnte, und die skandinavische panorientalische Deutung regt den kritischen Betrachter im wesentlichen nur zu der Feststellung an, daß zwischen der altorientalischen Muttergottheit und demjenigen, was im Lauf der Ge schichte aus der Gestalt Marias geworden ist, ein gewisser Zusammenhang bestehen muß. Vor allem J. E. Steinmüller und T. E. Bird betonen nach drücklich, daß עַלְמָה in 7 14 ein unverheiratetes Mädchen meine, wie St. au der Etymologie und der sonstigen atl. Verwendung des Wortes nachzuweisen sucht. Die Behauptung von B., daß der Knabe in 7 14 Immanuel-Christus sei, der in 7 16 dagegen Jesajas erster Sohn Schear-jaschub, kann als abwegig außer acht bleiben. Aber auch die Bedeutung von עלמה ist nicht so klar, wi sie dargestellt wird. Vielleicht ist doch lediglich das mannbare Mädchen ge meint, ohne Rücksicht darauf, ob verheiratet oder nicht, d. h. das junge Weib Selbst wenn die weitere Untersuchung ein anderes Ergebnis zeitigen würde wäre es für das Verständnis von 7 14 von untergeordneter Bedeutung. Denn keinesfalls kann man dem lediglich dogmatisch begründeten Satz von C. Lat tey zustimmen: „It could be said in all truth that Our Lord and Our Lady were literally meant by the Mother and Child" (Various interpretations, S. 151). Vielmehr hatte Jesaja wohl nur eine Zeitangabe im Sinn, als er auf Schwanger schaft und Geburt hinwies, die etwa mit „übers Jahr" wiederzugeben ist.

Oder kann man diese Stelle, wie zuerst C. B. Hansen versucht hat, von den ugaritischen Texten aus beleuchten, so daß Jesaja für seine eigenen reli giösen Erfahrungen dieselben Ausdrücke wie die polytheistischen Volks religionen benutzt hätte? Wies Jesaja, wie Mowinckel vermutet, auf den Volksglauben an die mythische Gebärerin des eine Heilszeit einleitenden Immanuel hin, der also kein „Messias" im üblichen Sinne wäre[2])? Oder ist die עלמה gar, wie E. Hammershaimb zeigen möchte, die Königin, da „Gottesweib", die Repräsentantin der Fruchtbarkeitsgöttin der Riten und die heilige Hochzeit? Bezeichnen „Dickmilch und Honig" die Fruchtbarkeit der „messianischen" Zeit, die nur mit den guten Jahren vor der Reichsteilung vergleichbar sein soll? Jedoch der von H. in erster Linie angeführte ugaritische Text (nach Gordons Zählung[3]) ist es 77, 7) enthält nur eine der i

1) Vgl. auch V. Berecibar, Vaticinio de Emmanuel, CiTom 59 (1938), S. 311 b 315; K. H. Fahlgren, hā ʿalmā, en undersökning till Jes. 7, SvExArsb 4 (1939) S. 13–24.

2) Mowinckel versteht 7 17 als unbedingte Drohung, die erst später von Jesaj hinzugefügt wurde, als er es aufgab, Ahas zu beeinflussen. Näher liegt wohl di Annahme einer Glosse.

3) C. H. Gordon, Ugaritic handbook, Rom 1947; Ugaritic literature, ebda 194

ugaritischen und atl. Texten häufig vorkommenden Ankündigungen von der Geburt eines Sohnes; und die hier genannte Braut Nikkal scheint die sumerische Mondgottheit Nin-gal zu sein, also gerade keine Fruchtbarkeitsgöttin.

Freilich ist die Deutung der עלמה auf die Frau des Propheten, der J. J. Stamm folgt, nicht viel sicherer, da das Wort gerade das Jugendliche betonen dürfte. Vielleicht weist der Artikel eher darauf hin, daß es kollektiv verwendet wird: Junge Frauen werden schwanger werden und einen Sohn gebären. Entscheidend ist aber die Frage nach dem Sinn des Jesajawortes. Bentzen, der 7 14 in seinem Kommentar von den ugaritischen Texten aus deutet, lehnt mit Recht das Verständnis als Verheißung ab und deutet das Wort als Drohung mit Scheltrede (in 7 13). Stamm dagegen erblickt in dem „Immanuel" sowohl Heil für die Gegenwart in der Befreiung Jerusalems als auch kommendes Unheil durch die Assyrer. Aber man hat doch offenbar durch die Namengebung das Heil herbeiführen wollen, ohne daß es gelingt; trotz des heilvollen Namens wird das Unheil kommen.

In 9 1–6 übersetzt W. H. M Clellan, der katholischen Tradition folgend, in 9 5 אֵל גִּבּוֹר als „starker Gott" und verteidigt dies gegen Kissane, der mit Recht der Übersetzung als „Gottheld" folgt. Snaith sucht diese als anstößig oder schwierig empfundene Betrachtung dadurch zu umgehen, daß er אל גבור und אֲבִי־עַד zu Subjekten der Sätze macht. Insbesondere sind nun 3 Versuche zu nennen, 9 1–6 abweichend vom messianischen Schema geschichtlich einzuordnen und zu verstehen. M. B. Crook deutet auf Grund ihrer geschichtlich fragwürdigen Interpretation des Buches Ruth nach den Ereignissen um die Königin Athalja[1]) Jes 11 1–9 als Krönungsliturgie und 9 2–7 als Liturgie zur Inthronisierung des Königs Joas von Juda. Sie sind von einem Priester an Hand israelitischer und altorientalischer Quellen zusammengestellt worden. Sehr beachtenswert ist der Lösungsversuch von A. Alt, der 8 23 mit 9 1–6 als Einheit betrachtet, sie Jesaja selbst zuweist und literarisch als Anhang an den Rechenschaftsbericht 6 1–8 18 für die Jahre 734/2 auffaßt. Das Ganze hat die Form eines Botenberichts und spielt in den 8 23 genannten Randgebieten Nordisraels, wobei die geschichtliche Situation von 732/22 vorausgesetzt ist: die assyrische Herrschaft. Kaum wird die dortige Bevölkerung die Befreiung von dieser Herrschaft erlebt und die Scheiterhaufen für das zurückgelassene Hab und Gut der fremden Soldateska errichtet haben (9 1–4), da treffen schon die Herolde aus Jerusalem ein und verkünden den Regierungsantritt eines neuen, von Jahwe adoptierten davidischen Herrschers und sein Regierungsprogramm (9 5–6). Befreiungsnacht hier und Krönungstag dort grenzen zeitlich unmittelbar aneinander. Diese Lösung ist freilich nicht nur schwierig, weil man Jesaja von der Zukunft des davidischen Reiches in Form eines

1) M. B. Crook, The Book of Ruth, a new solution, JBRel 16 (1948), S. 155–160.

Regierungsprogramms sprechen und den Assyrern die annektierten Tei Nordisraels über Nacht wieder entreißen lassen muß, sondern macht außerdem nötig, in 8 23 u. a. einen ganzen Vers neu einzufügen. Es ist leic ter, mit H. L. Ginsberg 9 1–6 nicht als Prophetie, sondern als Danklied au der Zeit Josias zu verstehen, wobei dieser der Retter ist, der das israelitisch Ostjordanland zurückeroberte.

Aus der zeitgeschichtlichen Deutung von 7 10–17 und 9 1–6 ergeben sic sogleich gewisse Einschränkungen für die Untersuchung der messianisch Gedanken, die E. Barthold und Feuillet im ganzen Buche Jesaja finde und systematisch bzw. in der Reihenfolge der Worte verfolgen.

In Besprechung von Einzelfragen zu den symbolischen Handlung Jesajas vertritt S. H. Blank die Ansicht, daß der Sinn des Namens v Jesajas erstem Kind Schear-jaschub (7 3) drohend ist: Nur ein Rest wi aus dem gegen Jahwes Willen begonnenen Feldzug heimkehren! Dieser G danke überwiegt sicherlich, falls nicht anzunehmen ist, daß der Sinn Jesaja selbst zunächst noch offen bleibt und sich erst durch das Verhalt der Judäer entscheidet; dann ist er zunächst weder verheißend noch drohen sondern mahnend. S. Morenz erklärt das מהר שלל (8 1. 3) nach ägyptische Vorbild als doppelten Imperativ, A. Jirku nach ugaritischem und ägyp schem als „Krieger". A. van den Born und Mowinckel bemühen sich u das Verständnis des Berichts über das „Nacktgehen" des Propheten, M. beso ders in Auseinandersetzung mit I. P. Seierstad, demgegenüber er den „Sac als Bußgewand und nicht als bürgerliche Kleidung des Propheten betrachte

E. Sjöberg tritt für eine verheißende Deutung von 1 18 ein: Die Sünden werd weiß wie Schnee und Wolle! Aber das zerstört den Sinn der Bedingungen in 1 19 die mit 1 18 offenbar gerade auf einen Einwand antworten, der solche mechanis Sündenvergebung als selbstverständlich voraussetzt. L. Hayman versteht כבר 1 25 als adverbial gebrauchten inf. absol. piel („ich will ganz und gar ausbrennen H. M. Weil behandelt 3 1–15 philologisch und an Hand des israelitischen Rech A. Ab Alpe zieht für das נבון לחש in 3 3 die hebräische Bedeutung von M der gr chischen und lateinischen Deutung vor, G. Löw deutet den geschichtlichen Hint grund von 3 12 a auf den jungen König Hiskia und seine Mutter, die tatsächli über das Volk herrschte. E. Zolli ändert in 5 30 צר in das seltene צח „Heiligkeit das er mit dem folgenden „und Licht" verbindet. O. Eissfeldt zeigt überzeuge daß נוח in 7 2 (30 15. Mi 2,8 u. a.) „vertragen, vertraglich einigen, in ein Vertra verhältnis treten" bedeutet. W. L. Moran möchte das unsichere נעתם in 9 18 v der Wurzel נוע ableiten. J. Erbes sucht in 11 3 M und G anzugleichen und die d ersten Worte nicht als Glosse zu streichen; daher ändert er das 1. Wort in רוה hi „tränken"[1]). Nach den ugaritischen Texten erklärt B. Stein den mythologisch

1) Vgl. auch A. M. Völlmecke, Isaias 11 2 und die sieben Gaben des Hl. Geist Festschrift St. Gabriel, Wien-Mödling 1939, S. 205–288.

Hintergrund des „Morgensterns (Glanzsterns, Sohns der Morgenröte)" in 14 12–15; ob der Götterberg allerdings das nördliche Firmament bezeichnet, ist fraglich. Vielleicht ist mit H. Stocks doch eher an den Großen Hermon als einen der vier heiligen Berge der Phöniker zu denken. A. Dupont-Sommer behandelt die Textfragen von 14 16–21, Ab Alpe die von 16 1 unter Beibehalten von M. J. Linder bezieht 23 wegen der in 23 13 genannten Chaldäer auf den Zug Nebukadnezars gegen Tyrus, den Jesaja verkündet haben soll, während T. De Orbiso dies nur für 23 1–14 annimmt, dagegen 23 15–18 als nachexilischen Zusatz betrachtet. Tatsächlich kommt eigentlich nur die Herleitung des ganzen Abschnitts aus dem 4. Jh. in Frage. L. Köhler entdeckt in 28 16 als Fachwörter der Bausprache den Bochanstein als ägyptisches hartes Gestein [1]) und יקרה als Zusammentreffen zweier Bauteile; freilich dürfte מוסד II zu streichen sein. J. Muilenburg sucht, unter möglichst weitgehendem Festhalten an M, den kunstvollen formalen Aufbau von 34 nachzuweisen. M. J. Gruenthaner müht sich, das Sonnenwunder 38 1–8. 21 f. zu erklären, da er in dem Bericht darüber offenbar mehr als Legende erblickt.

3. Zur Darstellung der *Botschaft* Jesajas ist zunächst auf G. Brillet zu verweisen, der nach kurzem Überblick über den geschichtlichen Hintergrund und über Leben und Werk des Propheten seine Botschaft zusammenfassend behandelt. Dabei bezieht er die sozialen und politischen Aspekte in die religiösen Erfahrungen und die Gottesvorstellung Jesajas ein, so daß er weder als Staatsmann noch als sozialer Reformer, sondern als Zeuge Gottes erscheint. Weniger glücklich sucht P. Dulau, unter Datierung der Prophetenworte und Verteidigung der Echtheit von Jes 1–39, die Lehre dieses Teiles des ganzen Buches systematisch zu entfalten. J. Fichtner möchte das Nebeneinander der Gegnerschaft Jesajas gegen die „Weisen", deren Selbstsicherheit gegenüber der rechten, göttlichen Weisheit ihn abstößt, und der Berührungen seiner Sprüche mit der Sprache der Weisheitslehre daraus erklären, daß der Prophet selbst ein an seinem Stande irre gewordener „Weiser" war. Zweifellos setzt Jesaja sich als einziger Prophet mit der Weisheit auseinander, ob er sie jedoch einmal selbst vertreten hat, erscheint fraglich. Wenn er, wie anzunehmen ist, zur Aristokratie gehörte, besaß er genügend Möglichkeiten, die Weisheit als die Standesmoral des Beamtentums kennenzulernen, die sie damals noch weitgehend war. W. N. Pittenger hebt von der Berufungsvision aus das Paradoxe der Gotteserfahrung Jesajas hervor, wodurch er weitgehend den ganzen Gedankenkomplex vorbereitet habe, den die Juden mit dem Messias und die Christen deshalb mit Jesus als dem Erfüller der messianischen Hoffnung verbinden. Demgegenüber schildert

1) H. Quiring, Der Probierstein, FF 25 (1949), S. 241 f., bestimmt das ägyptische bḫn.w als schwarzes oder dunkelgrünes Erstarrungsgestein, das mit Basanit (= Hornblendegestein) identisch ist, ohne aber Jes 28 16 oder die Erklärung von K. zu kennen.

M. Dumeste als Grundzug seiner Botschaft den Glauben als Lebenskraf
den S. Virgulin zwar als Gegensatz zur menschlichen superbia (Hybris
inhaltlich aber wiederum als theomessianozentrische Einheit der Welt un
der Weltgeschichte umschreibt (mit universalem Monotheismus, Heil, Vo
sehung und Ziel und dem messianischen Heil als wesentlichem Inhalt
E. C. Blackman zieht Parallelen zwischen den kämpfenden Ländern der Ze
Jesajas und des zweiten Weltkriegs. A. Marmorstein vermutet Abhängi
keit des Alcaeus von Jesaja.

c) Deutero- und Tritojesaja

O. T. Allis, The unity of Isaiah. Philadelphia 1950. – A. Bentzen, Jesaja I
Kopenhagen 1943. – Ders., On the ideas of the „Old" and the „New" in De
tero-Isaiah. StCath 1 (1947), S. 183–187. – Ders., Messias, Moses redivivu
Menschensohn. Zürich 1948. – Ders., On the idea of the „Old" and the „Nev
in Deutero-Isaiah. Actes du XXI e Congrès International des Orientaliste
Paris 1949, S. 115. – S. H. Blank, Studies in Deutero-Isaiah. Huca 15 (1940/41
S. 1–46. – F. M. Th. De Liagre Böhl, Profetisme en plaatsvergangend lijd
in Assyrie en Israel. NedThT 4 (1949/50), S. 81–91, 161–176. – J. W. Bowma
Jesus and the Suffering Servant: a reply. JRel 25 (1945), S. 56–58. – E. Bu
rows, The Servant of Yahweh in Isaiah. The Gospel of the Infancy and oth
biblical essays, ed. E. F. Sutcliffe, London 1940. – L. Cerfaux, L'hymne
Christ-Serviteur de Dieu. Misc Historica A. de Meyer I, 1946, S. 117–130.
J. Coppens, Nieuw licht over de Ebed-Yahweh-Liedern. Brügge 1950. – Ders
Nieuw licht over de Ebed-Yahweh-Liederen. Pro regno pro sanctuario, e
bundel studies en bijdragen . . . bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. v
der Leeuw, Nijkerk 1950. – C. J. Craig, The identification of Jesus with t
Suffering Servant. JRel 24 (1944), S. 240–245. – O. Eissfeldt, Neue Forschu
gen zum 'Ebed-Jahwe-Problem. ThLZ 68 (1943), Sp. 273–280. – I. Engnel
Till frågan om Ebed Jahve-sångerna och den lidande Messias hos „Deuter
jesaja". SvExArsb 10 (1945), S. 31–65. – W. Goossens, Het plaatsvergange
en uitboetend lijden van den Messias in den profetieen van Jahweh's Knecht
het boek Isaias (40–55). Coll Gandavenses 31 (1948), S. 10–29. – A. Guilleaum
Isaiah XLIII. 14. JThSt 49 (1948), S. 54–56. – R. Halas, The universalism
Isaiah. CBQ 12 (1950), S. 162–170. – J. P. Hyatt, The sources of the Sufferi
Servant idea. JNES 3 (1944), S. 79–86. – H. G. Jefferson, Notes on the auth
ship of Isaiah 65 and 66. JBL 68 (1949), S. 225–230. – H. Junker, Ecce Serv
Meus (Is 42 1). Der gegenwärtige Stand des Ebed-Jahwe-Problems. Festschr
zum 75jährigen Geburtstag . . . Franz Rudolf Bornewasser, Trier 1941, S. 23–
– E. J. Kissane, The Book of Isaiah II. Dublin 1943. – J. Lindblom, Profeti
bildsprak. AcAcad Aboensis, Hum XVIII (Feschrift R. Pipping), S. 208–223
C. Lindhagen, The Servant motif in the Old Testament. Uppsala 1950. – W.
Lofthouse, Some reflections on the „Servant Songs". JThSt 48 (1947), S. 1
–176. – C. C. Mc Cown, Jesus, Son of Man. JRel 28 (1948), S. 1–12. – W. S. M

Cullough, A re-examination of Isaiah 56–66. JBL 67 (1948), S. 27–36. – J. Morgenstern, Deutero-Isaiah's terminology for the „Universal God". JBL 62 (1943), S. 269–280. – Ders., Two prophecies from 520–516 B. C. Huca 22 (1949), S. 365–431. – S. Mowinckel, Til uttrykket „Jahvaes Tjener". Streiflys fra Ugarit II. NorskTT 43 (1942), S. 24–26. – R. T. Murphy, Second Isaias: the literary problem. CBQ 9 (1947), S. 170–178. – Ders., Second Isaias: the Servant of the Lord. Ebda, S. 262–274. – C. R. North, Who was the Servant of the Lord in Isaias 53? ET 52 (1940/41), S. 181–184, 219–221. – Ders., The „Former things" and the „New things" in Deutero-Isaiah. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 111–126. – H. S. Nyberg, Smärtonas man, en studie till Jes 52 13–15. 12. SvExArsb 7 (1942), S. 5–82. – A. Oepke, μεσίτης usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 616–618. – Ders., νόσος usw. Ebda, S. 1089. – L. M. Pákozdy, Deuterojesajanische Studien, I: Pápa 1940, II: Debrecen 1942. – W. J. Phythian-Adams, The mystery of the new creation. ChurchQR 142 (1946), S. 61–77. – W. N. Pittenger, God and the world: their relationship as seen in Jewish prophecy. AnglThR 29 (1947), S. 57–61. – N. Rabban, The „former and the latter things" in the prophecies of Deutero-Isaiah. Tarbiz 14 (1942), S. 19–25. – T. Ros, La santidad en el Mesias-Siervo de Jahvé según Isaias. Rom 1945. – H. Rosenrauch, Note on Is 49 16. JewQR 36 (1945/46), S. 81. – H. H. Rowley, The Suffering Servant and the Davidic Messiah. OTSt 8 (1950), S. 100–136. – J. M. G. Ruiz, Una profecía de Isaías sobre la sepultura di Cristo. Est-Bibl 6 (1947), S. 225–232. – J. Schildenberger, Die Bedeutung von Sir 48 24 f. für die Verfasserfrage von Is 40–66. Alttestamentliche Studien F. Nötscher zum sechzigsten Geburtstag, Bonn 1950, S. 188–204. – J. Schoeps, Symmachusstudien III. Bibl 29 (1948), S. 31–51. – S. Smith, Isaiah chapters XL–LV. London 1944. – N. H. Snaith, Exegesis of Is. XL, 5. 6. ET 52 (1940/41), S. 394–396. – Ders., The so-called Servant songs. Ebda 56 (1944/45), S. 79–81. – Ders., The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 187–200. – H. J. Stoebe, Zu Jesaja 40, V. 6. JbBethel NF 2 (1950), S. 122–128. – H. Strathmann, μάρτυς usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 486-488. – Ch. C. Torrey, The Messiah son of Ephraim. JBL 66 (1947), S. 253–277. – F. Treu, Anklänge iranischer Motive bei Deuterojesaja. Studia Orientalia II, Riga 1940, S. 79–95. – Th. C. Vriezen, The term hizza: lustration and consecration. OTSt 7 (1950), S. 201–235. – F. Wisløff, Sargard för våra överträdelsers skull. Ett studium av Jesaja 53. Stockholm 1942. – E. J. Young, The interpretation of יהוה in Isaiah 52 15. WestminsterThJ 3 (1941), S. 125–132. – W. Zimmerli, Zur Sprache Tritojesajas. Festschrift für Ludwig Köhler, Bern 1950, S. 62–74. – Zu H. A. Fischel und C. R. North vgl. Abschnitt II, zu weiteren Kommentaren, Einleitungen und textkritischen Bemerkungen Abschnitt III a, zu J. Buda und I. W. Slotki Abschnitt III b.

1. Die Frage der *Einheit* des Buches Jesaja und der Berechtigung der notwendigen *Trennung* der Kapitel 40—66 von den in 1–39 enthaltenen Worten des Propheten Jesaja hat teilweise unerwartete Antworten gefunden. Lassen wir die lediglich konservative Befürwortung der Einheit durch J. Buda, die

auch L. Dennefeld zu vertreten scheint, hierbei außer acht, so wird d
Annahme der Einheit ausführlich durch O. T. Allis begründet, der auch d
mosaische Verfasserschaft des Pentateuchs vertritt. Er führt nicht nur d
Überschrift in Jes 1 1 und die langjährige jüdische und christliche Traditio
als Gründe an, sondern erörtert sehr ausführlich 44 24–28. In diesem Wo
bezieht sich nach A. 44 24 auf die Vergangenheit, 44 25–26a auf die Gegenwa
und 44 26b–28 auf die ferne Zukunft. Da nun in 44 28 das Erscheinen d
Kyros angekündigt wird, kann dies als in der fernen Zukunft liegend nic
von einem Zeitgenossen, sondern muß von Jesaja selbst stammen. Leider ha
A. nicht erkannt, daß 44 24 vielmehr Jahwe als Herrn der Schöpfung un
44 25–26a als den der Geschichte erweisen will, woraus 44 26b–28 folgert, da
er auch der Herr der Gegenwart und der bevorstehenden Heilszukunft is

Demgegenüber ist in der katholischen Forschung eine erstaunliche Wand
lung zu beobachten, die R. T. Murphy untersucht. Er weist darauf hin, da
vielfach mehrere Verfasser für das Buch Jesaja angenommen werden, un
betont, daß die anderslautende Entscheidung der Bibelkommission nicht u
fehlbar sei. Sie könne vielmehr geändert werden, wenn klare Gründe d
Mehrheit der Verfasser bewiesen. Dazu ist zu sagen, daß diese Gründe läng
klar und deutlich formuliert worden sind und auch für katholische Forsch
offenbar überzeugender als die Entscheidung der Bibelkommission wirke
Die Zeit für die Revision dieser Entscheidung ist längst gekommen; es wä
sehr zu begrüßen, wenn auf diese Weise manche Gelehrte endlich aus de
Konflikt zwischen Wahrheit und Bindung erlöst würden. Im einzelnen müss
sie vorläufig nach einem gangbaren Ausweg suchen. E. J. Kissane nimm
an, daß 40–66 zwar die Lehre Jesajas darstellen, aber von einem exilische
Herausgeber von 1–39 niedergeschrieben wurden. Bei J. Ziegler hat ma
den Eindruck, daß er weder vom Entscheid der Bibelkommission überzeu
ist noch den Leser überzeugen will. P. Auvray-J. Steinmann schreiben 40–
Schülern Jesajas und Deuterojesajas zu. Nach J. Schildenberger hat ein i
spirierter Verfasser 40–55 im Geiste Jesajas vor dem Ende des Exils verfaßt, e
oder mehrere andere können in gleicher Weise noch 56–66 hinzugefügt habe

2. Damit folgt ein Teil der katholischen Forscher praktisch der seit Duh
üblichen Trennung, die auch dem *Kommentar* von A. Bentzen zugrun
liegt und durchaus richtig Tritojesaja nicht von einem einzigen Prophet
herleitet. Kissane dagegen betrachtet 40–66 noch als Einheit und suc
10 Abschnitte herauszuschälen, die in Dreiergruppen von Gedichten ang
ordnet sind. Seine metrische Theorie ergänzt er dahin, daß jede Grup
durch ein „Schwanzstück" abgerundet sei. Wie gekünstelt diese Annahm
ist, zeigt sich daran, daß in 40–55 die Schwanzstücke in der Regel d
lyrischen Worte sind, in 56–66 dagegen prophetische Worte, die sich von d
eigentlichen Gedichten formal gar nicht unterscheiden.

Die Beobachtung, daß Dtjes zu den wenigen Propheten gehört, deren Worte nur selten *geschichtliche* Beziehungen aufweisen, hat S. Smith veranlaßt, diese Frage erneut zu prüfen und die Schrift Dtjes' als zeitgenössische Quelle für das ausgehende babylonische Reich auszuwerten, da die anderen Quellen dürftig oder unsicher sind. Er lehnt die Gattungsforschung fast ganz ab und erblickt in der Schrift Dtjes' einzelne Reden, die in 5 oder mehr Jahren gehalten und als Flugblätter verteilt worden sind. Das trifft sicherlich nicht zu, da verschiedene Gattungen in den Worten des Propheten eindeutig bestimmt worden sind (vgl. L. Köhler und J. Begrich). Ferner dürften die Nachrichten über Nabonid, dessen Gestalt S. anders als herkömmlich deutet, und über das Vorgehen der Perser zu ungenau oder allgemein sein, als daß sie einen sicheren Rahmen ergeben könnten, in den Dtjes sich einfügen ließe. Der Prophet selbst war nach S. der Führer einer antibabylonischen Untergrundbewegung. Er rief Kyros als den von Jahwe ernannten König über Juda aus und wurde deswegen von seinem eigenen Volk als Hochverräter hingerichtet. Sein Märtyrertod aber ermöglichte das Edikt des Kyros über die Wiederherstellung von Tempel und Kultus in Jerusalem. Der kritische Leser bemerkt jedoch an den Darlegungen über den Propheten bald, daß sich keine sicheren neuen geschichtlichen Beziehungen ergeben. Die dtjes Worte spielen wohl kaum auf die Ereignisse an, die S. aus ihnen herausliest: 40 3 hat nichts mit den Heeres- und Poststraßen des Perserreiches zu tun, 41 25 f. nichts mit Vorbereitungen eines Angriffs gegen die noch vorhandenen babylonischen Provinzstatthalter, 42 14–16 nichts mit dem persischen Zug gegen Tema und 45 5 nichts mit jüdischer Hilfe für Kyros gegen Babylonien. Die ganze Untersuchung ergibt ungewollt, daß die Worte des Propheten – so sehr sie wie alle anderen Prophetenworte in Zeit und Raum verflochten sind – sich nicht in einzelne geschichtliche Perioden einordnen, sondern nur nach den Themen der Verkündigung gliedern lassen: der eine Gott – das eschatologische Heil – Heil für Israel – Heil für die Welt – der Knecht Jahwes.

3. Die Lieder vom *Knecht Jahwes*[1]), unter ihnen besonders 52 13–53 12, haben eine größere Flut von Beiträgen als jemals zuvor hervorgerufen – mehr, als ihnen nach ihrer Bedeutung im Rahmen der gesamten Prophetie zukommt. Einige sind bereits in Abschnitt II genannt worden.

a) Nicht immer werden die Lieder als die selbständigen Einheiten betrachtet, die sie doch wohl darstellen. So geht Bentzen davon aus, daß die einzelnen Einheiten in der Schrift Dtjes' enger zusammenhängen, als die

1) Gegenüber dem 1. Bericht, S. 301, ist zu berichtigen, daß J. van der Ploeg, Les chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie du livre d'Isaïe (Chap. 40–55), Paris 1936, aus den Liedern 42 5–7. 49 8–9 a als auf Kyros bezüglich ausscheidet; 49 7 bezieht sich auf den Knecht Israel.

Formgeschichte gewöhnlich annimmt, und insbesondere die Lieder vo Knecht Jahwes mit ihrer Umgebung organisch zusammengehören[1]). B Kissane zählen die Lieder zu ihrem Kontext und bilden Teile der größere Abschnitte, die K. annimmt. Dagegen betrachtet W. F. Lofthouse die e sten 3 Lieder bereits als von Dtjes unabhängig, das 4. als von ihnen ebe so verschieden wie sie von Dtjes. Die Unterschiede liegen namentlich i Gedanken der Stellvertretung, der den Knecht des 4. Liedes als Einze nen zu fassen zwingt, so daß es ein erratischer Block ohne Datierung un Parallele ist.

b) Mit der Geschichte der Auslegung der Lieder befassen sich mehre Beiträge, deren umfassendster der 1. Teil des Buches von C. R. North is Auf rund 110 Seiten stellt er die bisherigen Deutungsversuche in 5 A schnitten dar: jüdische Auslegung, christliche Auslegung bis zum 18. Jh von Döderlein bis Duhm, von Duhm bis Mowinckel, von Mowinckel b zur Gegenwart. Sorgfältig und geschickt werden diese einzelnen Periode untersucht und in sich gegliedert, so daß sich ein klarer und treffend Überblick über alle Gesichtspunkte ergibt, die geltend gemacht worden sin Jeder, der sich in Zukunft mit den Liedern eingehender befaßt, wird die Darstellung zu Rate ziehen müssen. H. A. Fischel überblickt die jüdisch Auslegung von der frührabbinischen Zeit bis zum 19. Jh. und ist ergänzen zu N. heranzuziehen. O. Eissfeldt behandelt kritisch die Arbeiten vo H. W. Wolff, L. M. Pákozdy und H. S. Nyberg, letztere besonders au führlich. H. Junker beurteilt in seiner Darstellung der neueren Forschun die kollektive und die individuelle zeitgeschichtliche Deutung ablehnen und nimmt dies als Ausgangspunkt dafür, die von ihm vertretene indiv duelle messianische Deutung zu befürworten.

c) Die bisher vertretenen Ansichten über die Lieder werden teilweis aufgenommen. Die kollektive Deutung findet sich zunächst bei jüdische Forschern. I. W. Slotki erblickt im Knecht Jahwes den treuen Rest Israel S. H. Blank das ideale Israel, als Prophet in der Art Jeremias personifizier von dem das reale widerspenstige Israel in den übrigen dtjes Worten unte schieden wird. N. H. Snaith sucht die kollektive Größe geschichtlich g nauer zu bestimmen. Das Bild des Knechtes Jahwes fügt sich dem Bild d Restes bei Jeremia und Ezechiel ein. Es meint in erster Linie Jojachin un die Deportierten von 598, jedoch mit der Tendenz, auch diejenigen von 58 einzuschließen. Pákozdy verteidigt die kollektive Deutung noch einm ausführlich; gemeint ist das geschichtliche Volk Israel der Vergangenhei Gegenwart und Zukunft (vgl. im übrigen die genannte Besprechung vo Eissfeldt). E. Burrows schließlich deutet den Knecht auf das Haus David

1) Vgl. die Kritik von S. Mowinckel in DanskTT 9 (1946), S. 142–168.

Die individuell-messianische Deutung wird sehr oft vertreten; so in den genannten Werken von Allis, Dennefeld und Ziegler, ebenso von A. H. Edelkoort und R. Koch (vgl. Abschnitt VII). Im einzelnen macht Junker geltend, daß der bis dahin unerhörte Gedanke vom leidenden Messias durch das Exil bedingt ist, das eine neue Vorstellung vom endzeitlichen Gottesreich und dem Messias als seinem Begründer brachte. Er wurde nun als Prophet vorgestellt; und da sein Auftreten und Wirken nach dem Vorbild der früheren Propheten gestaltet wurde, war auch ein Anknüpfungspunkt für die göttliche Offenbarung im Leidensschicksal jener Männer gegeben. Murphy betrachtet nach Übersetzung und kurzer Erklärung der Lieder als ihren natürlichsten Sinn, daß sie Werk, Leiden, Tod und universales Königreich des Messias, der Jesus Christus ist, unmittelbar voraussagen. J. M. G. Ruiz wendet 53 9 auf das Begräbnis Jesu an. Auch J. Coppens, dessen Ansicht über den ursprünglichen Sinn der Lieder noch zu nennen ist, nimmt an, daß in der endgültigen Bearbeitung alle Aufmerksamkeit auf den künftigen messianischen König gelenkt wurde. Schließlich hat North im 2. Teil seines Buches die Frage der Deutung der Lieder eingehend behandelt (Text und Übersetzung, Beschreibung des Knechts, Verfasser der Lieder, kritische Zusammenfassung). Dtjes hat sie zu verschiedenen Zeiten mit fortschreitender Gedankenentwicklung geschrieben, deren Höhepunkt im letzten Lied liegt. Dort ist der Knecht eine geschichtliche Gestalt, deren Kommen der Prophet für die Zukunft erwartet. Es ist eine messianische Gestalt, in mehr soteriologischem als politischem Sinn. Da jedoch niemand in der Zeitgeschichte dem entsprochen hat, treffen sich nur in der Person Jesu ursprüngliche Vorstellung und Erfüllung. Solche Auslegungen, die sich neuerdings wieder wachsender Beliebtheit erfreuen, begegnen noch in anderem Zusammenhang.

Auf Grund dieser Deutung sind allerlei Überlegungen über die Bedeutung der Gestalt des Knechtes Jahwes für das Verständnis Jesu angestellt worden. Eine erste wichtige Frage betrifft die Verbindung der Vorstellung vom leidenden Knecht mit derjenigen des davidischen Messias und des Menschensohns. Auf die Entwicklung der Forschung vor allem seit R. Ottos Beziehung der Aussagen der Lieder vom Knecht Jahwes auf das Selbstverständnis Jesu geht C. C. Mc Cown ein. Neuerdings vertreten z. B. I. Engnell, H. Riesenfeld (Jésus transfiguré, 1948, S. 86 ff.) und W. D. Davies (Paul and Rabbinic Judaism, 1948, S. 274 ff.) die Ansicht, daß zwei oder gar alle drei Vorstellungen schon im vorchristlichen Judentum gleichgesetzt oder miteinander verbunden worden sind, und finden den Gedanken des leidenden Messias in I Hen oder der haggadischen Auslegung von Gen 22 ausgesprochen. Dem steht jedoch das andere Ergebnis der Untersuchung von J.-J. Brierre-Narbonne gegenüber (vgl. Abschnitt II, 1). Vor allem lehnt H. H. Rowley diese Auffassung entschieden ab. In vorchristlicher Zeit ist Jes 53 nicht in messianischem Sinn verstanden worden; auch W. Manson (Jesus the Messiah, 1943,

S. 171 ff.) hat nur erwiesen, daß die dem Knecht und dem Messias beigelegt
Prädikate manches gemeinsam haben, nicht aber, daß ihre Gestalten gleich sin
Immerhin zeigt sich, daß sie in Gedanken und Lehre Jesu nicht ohne Grund ve
eint worden sind. Beides sind eschatologische Vorstellungen, die sich nur in der A
unterscheiden, wie sie die Endzeit erwarten. Sie sind nicht identisch, aber verwan
und aus einer Wurzel stammend: den königlichen Kultriten, wobei sie verschiede
Elemente dieser Riten entwickelten. Es liegt also eine Desintegration der altorie
talischen Königsvorstellung zugrunde, der die Reintegration in Gedanken u
Lehre Jesu entspricht. Auch J. W. Bowman sieht die drei Vorstellungen des M
sias, des Menschensohns und des leidenden Knechts durch Jesus vereinigt (vgl. au
The intention of Jesus, 1943; C. J. Cadoux, The historic mission of Jesus, 194
Wahrscheinlich hat Rowley recht, wenn er die vorchristliche Verbindung jen
Vorstellungen für unmöglich hält. Aber ihre Verbindung durch Jesus selbst
nicht wahrscheinlicher; man wird eher an das Urchristentum denken müsse
Vgl. zur Frage vor allem R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1948
S. 25–33. Auch C. T. Craig glaubt, daß nicht Jesus selbst, sondern erst die frü
Kirche die Aussagen über den Knecht Jahwes auf sein Schicksal bezogen h
Jesus selbst hat sich aber als Menschensohn bezeichnet[1]).

Man hat ferner den Gedanken von zwei Messiasgestalten herangezogen, von d
nen einer der leidende sein sollte. Vor allem Ch. C. Torrey, der vom Targum
Hoh 4 5 ausgeht, will die Vorstellung eines ephraimitischen neben dem davidisch
Messias durch die apokalyptische Literatur bis ins AT zurückverfolgen. Er ist d
„Durchstochene" von Sach 12 9 ff., auch Sach 4 14 bezieht sich auf die beiden M
siasgestalten, und der Ausgangspunkt ist Jes 53. Ähnlich findet A. Grabar (
thème religieux des fresques de la Synagogue de Doura (245–256 après J.-C
RHR 123 (1941), S. 142 ff.) auf den Fresken von Dura Hinweise auf zwei Messi
gestalten, G. R. Beasley-Murray (The two Messiahs in the Testaments of t
Twelve Patriarchs, JThSt 48 (1947), S. 1 ff.) in den Testamenten der zwölf Patri
chen, H. Riesenfeld (Jésus transfiguré, 1947, S. 81) dagegen nur im Targum
Jonathan und im babylonischen Talmud, nicht aber in den anderen Targum
oder im palästinischen Talmud. Jedenfalls läßt sich im AT und der vorchristlich
jüdischen Literatur eine Lehre oder Vorstellung vom Messias ben Ephraim u
seiner Stellung als eines zweiten Messias neben dem davidischen nicht finden. N
weniger läßt sich nachweisen, daß der Knecht Jahwes bei Dtjes mit Ephraim v
bunden ist oder den leidenden Messias meint.

d) Mehrfach finden sich für die einzelnen Lieder verschiedene Deutung
Bevor nach Coppens der Prophet die Lieder in sein Buch einfügte und
unmittelbar auf die messianische Zeit bezog, meinten sie zwei Königsgest

1) Zur Frage der Beziehung Jesu zur Prophetie vgl. ferner P. E. Davies, Je
and the role of a prophet, JBL 64 (1945), S. 241–254; A. J. B. Higgins, Jesus
prophet, ET 57 (1945/46), S. 165–167; F. W. Young, Jesus the prophet: a re-e
mination, JBL 68 (1949), S. 285–299; L. Waterman und E. F. Scott in Abschn
VII, 6.

ten Israels. Die Urgestalt der 3 ersten Lieder war Jojachin, diejenige des 4. Liedes Zedekia. Kissane versteht die beiden ersten Lieder von Israel, das 3. vom Propheten selbst (ohne zu sagen, ob er an Jesaja oder den eigentlichen Verfasser der Lieder denkt), das 4. vom Messias. Nach Smith ist in 42 1–4. 5–9 Kyros der Knecht, in den übrigen Liedern sicher oder höchst wahrscheinlich Dtjes selbst.

e) Bezeichnend für einen weiteren Teil der neueren Forschung ist die Ansicht, daß die Gestalt des Knechtes Jahwes weder in sich einheitlich ist noch verschiedene Personen bezeichnet, sondern eine komplexe Vorstellung bildet. So hat nach M. Buber (vgl. Abschnitt VII, 1) Dtjes sich zwar selbst in der mehrgestaltigen Person des Knechts erblickt, ohne daß man ihn aber damit völlig identifizieren kann. Die persönliche Substanz des Knechts reicht über eine einzelne menschliche Person hinaus, ohne kollektiven Charakter zu haben. Er ist auch der Knecht Israel und der leidende Prophet die Vorgestalt des handelnden Messias. Auch Rowley betrachtet individuelle und kollektive Deutung nicht als einander ausschließende Gegensätze. Der Knecht ist teilweise die Personifikation der Sendung Israels und teilweise die Darstellung eines Einzelnen, der diese Sendung in sich selbst verkörpert und vollendet erfüllt, so daß er eine hervorragende Rolle in der Endzeit spielt. Der Knecht ist sowohl die Gesamtheit als auch das Individuum, das sie repräsentiert; es findet sich etwas von dem, was der fließende Begriff „corporate personality" aussagen will. Jedenfalls blickt Dtjes dabei in die Zukunft und denkt an ein künftiges Israel, das seine Sendung in der Welt durch Leiden erfüllt, und an einen künftigen einzelnen Israeliten, der durch sein Tun und Leiden diese Sendung zu einem einzigartigen wirksamen Ziel bringt[1]).

In eine andere Welt führen die Ansichten skandinavischer Forscher über die komplexe Vorstellung des Knechts Jahwes. Für S. Mowinckel sprechen zunächst formale Gründe am meisten dafür, daß der als Prophet geschilderte Knecht eine Gestalt der Gegenwart oder der unmittelbaren Vergangenheit ist, von dem die Anhänger erwarten, daß er nach dem Tode wiederbelebt ist. Das sind die Reste der von M. früher erneuerten Deutung des Knechts auf Dtjes selbst; er findet nunmehr allerlei weitere Vorstellungen vereinigt. Züge anderer großer Gestalten Israels sind hinzugekommen, die korporative Denkweise Israels hat sich eingeprägt, allgemein-orientalische Literaturformen haben eingewirkt (besonders Schilderungen der Klage- und Dank-

1) Vgl. auch die ähnliche Auffassung von W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity, S. 252–255, die mit den Worten schließt: „The Servant is the people of Israel, which suffers poignantly in exile and affliction; he is also the pious individual who atones for the sins of the many by his uncomplaining agony; he is finally the coming Savior of Israel . . ."

psalmen, deren Worte über Errettung aus Todesgefahr wörtlich verstand
werden und eine Auferstehungshoffnung begründen); mit Elementen a
dem altorientalischen Kultus des sterbenden und auferstehenden Gottes
zu rechnen, das „Ich" der Lieder ist dasjenige des Kultheros, der unter sein
Jüngern weilt, die er erlöst hat. Entstanden sind die Lieder im Kreis
Jünger Dtjes'; sie haben die Erwartungen, die er an Kyros knüpfte, ob
sich zu erfüllen, mit dem Knecht Jahwes verbunden. Nach Nyberg[1]) ist
Knecht zwar der nach dem Schema der Königsideologie geschilderte M
sias, aber mit einem Kreise im Volk fest verbunden, der angesichts
exilischen Verhältnisse mit dem König nichts zu tun haben wollte. D
Knecht ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem, sowohl Kolle
tivum als auch mit unverkennbaren individuellen Zügen ausgestattet,
schichtliche Realität und zugleich vom Rankenwerk des Mythus umsponne
Diese mythischen Elemente stammen aus 3 Vorstellungskreisen, deren dur
N. angenommener Einfluß nur als höchst fragwürdige Hypothese beurte
werden muß: aus den Kulten der sterbenden und wiederauferstehend
Götter, der Königsideologie (stellvertretende Buße des Königs für sein Vo
und dem beduinischen Stammvatergedanken (jede Gesamtheit ist mit d
in ihr fortlebenden Stammvater identisch, so daß das Geschick des ein
auch das des anderen ist). Am wichtigsten ist das letzte Element: D
Knecht ist Israel in der Bedeutung des Stammvaters und seines Volk
Jedoch ist der Mythus nur noch Stilform, die geschichtliche Ereignisse –
Zerstörung Jerusalems – einkleiden soll. Hinzu treten individuelle Züg
da das Königtum vergangen ist, können nur noch die Propheten als Mod
für Israel gedacht werden. Im Grunde aber ist die Frage nach der Pers
des Knechtes unwichtig gegenüber dem im AT einzigartigen Glauben an
stellvertretende Kraft seines Leidens und Sterbens. I. Engnell wendet si
in manchem gegen diese Ansicht und stimmt nur mit der Ableitung aus d
Königsideologie überein. Er versteht die ganze Schrift Dtjes' als prophetisc
Nachdichtung einer Liturgie des Königsrituals für das Jahresfest, die m
Hilfe der babylonischen Tammuz-Liturgien und der atl. Passionspsalm
des Königs zu verstehen ist. Auf Grund dieser dreifachen Behauptung gi
E. die Beziehung des Knechtes Jahwes zu irgendeiner geschichtlichen G
stalt auf. Der Knecht ist vielmehr der Messias selbst, der erwartete Hei
könig der davidischen Dynastie, der nach dem Schema des Königs als d

1) Sehr anfechtbar ist u. a. N.s Deutung von M, z. B. 52 13 „Wenn mein Kne
Züchtigung annimmt . . .", 53 1 „Wer hätte glauben können dem, was uns üb
liefert ward, oder dem, über welchen Jahwes Arm offenbart worden ist?, 5
„Aus Einsperrung und Gericht ist er fortgenommen, und wer läßt sich wohl s
Geschick zu Herzen gehen? Denn er wurde abgeschnitten aus dem Lande der Leb
digen, aus denen, für welche meines Volkes Sünde Aussatz ist."

leidenden und sterbenden Tammuz geschildert wird. Diese Grundanschauung ist in einem Kreise von Frommen gegründet gewesen und hat ihren Sitz im Leben durch den Glauben, daß der Knecht der davidische Messias ist. Bentzen wiederum wendet sich gegen diese alleinige Verwendung der Königsideologie. Er geht vom „Urmenschen" als einer Grundvorstellung aus, von der sich die Königsideologie, die Gestalten der Patriarchen und Propheten und die Messiasvorstellung ableiten. Messias, Moses redivivus und Menschensohn sind 3 Titel, die Vorstellungen mehrerer Perioden symbolisieren, in denen verschiedene Kennzeichen des Urmenschen im Vordergrund standen. So zeigt sich nun hinter dem Knecht Jahwes, da der König-Messias im Exil ausgespielt hatte, die Gestalt Moses. Er hatte Israel aus Ägypten geführt und sich selbst als Träger der Sünde seines Volkes angeboten. Nunmehr wird ein neuer Exodus verkündet. Ein neuer Führer, der Knecht Jahwes, erscheint als ein neuer und größerer Mose. Er ist aber eine komplexe Gestalt, die mehrere Züge in sich vereinigt: Dtjes und Israel, den neuen Mose (Messias) und die Gesamtheit, für die er in den Tod zu gehen bereit ist. Und weiterhin zeigen die 3 aus dem Urmenschen hervorgegangenen Gestalten, deren eine der Knecht ist, eine messianische Linie, deren eigentliche Spitze Christus ist. Diese kühne Spekulation ist allerdings durch den Hinweis von Mowinckel[1]), daß die Idee des Urmenschen als einer kosmisch-mythischen Gestalt indoarischer oder indoeuropäischer Herkunft streng von der Idee des ersten Menschen(paares) zu scheiden ist, aus den Angeln gehoben worden. Damit hat jeweils die eine der genannten Untersuchungen die andere vorhergehende weitgehend widerlegt.

f) Zugleich wird ein weiteres Kennzeichen der neueren Forschung über den Knecht Jahwes erkennbar: das eindringliche Fragen nach den Wurzeln dieser Vorstellung. Dabei scheiden infolge der gegenseitigen Kritik der Gedanke des Urmenschen, die Vorstellung vom sterbenden und wiederauflebenden Gott und die Königsideologie aus. Weiterhin geht J. P. Hyatt resigniert davon aus, daß die fließende und wechselnde Vorstellung vom Knecht Jahwes es nicht erlaube, ihn mit einer einzelnen Gruppe oder einem Individuum zu identifizieren. Wichtiger ist der vom Knecht verkörperte Gedanke, daß gläubiges und williges Leiden stellvertretend erlösen kann. Zum besseren Verständnis dieses Gedankens analysiert H. seine Quellen, die in 4 verschiedenen Vorstellungen der Zeit Dtjes' liegen. Nach der Vorstellung von der „corporate personality" kann eine größere Gruppe aus der Rechtschaffenheit einer Minderheit oder eines Einzelnen Nutzen ziehen; gemäß

1) S. Mowinckel, Urmensch und „Königsideologie", StTheol 1948, S. 71–89; vgl. auch Ophavet til den senjödiske forestilling om Menneskesønnen, Acta Mowinckeliana, Beiheft der NorskTT 3 (1944), S. 29–84.

der israelitischen Ansicht über den Propheten und seine Bedeutung die
Jeremia als Vorbild des typischen oder vollkommenen Propheten; im Rahme
der israelitischen Vorstellungen über das Opfersystem bildet der Knecht ein
Einheit in Person und Werk; Mythus und Ritual des sterbenden und wiede
auflebenden Gottes haben dem Propheten seine Bilder und Begriffe g
liefert. F. M. Th. Böhl geht zum Verständnis des Knechtes Jahwes auf d
babylonisch-assyrischen Königsstellvertreter zurück. Asarhaddon hat u
670 einen jungen Babylonier in auffallender Art töten lassen, nachdem
ihn zuvor 100 Tage an seiner Statt hatte regieren lassen[1]). Es handelt sic
um einen echten Königsstellvertreter, der mit seiner Palastdame einen echte
Opfertod gestorben ist. Asarhaddon belebte damit einen wahrscheinlich alte
sumerischen Brauch, durch den in der bedrohlichen Lage des Reiches d
wirkliche König gerettet werden sollte. Der Knecht Jahwes ist mit dies
Gestalt nicht zu identifizieren; die Sphäre ist zwar dieselbe, aber die Rea
tion auf den gemeinsamen und überlieferten Gedankenkreis ist verschiede
Er wurde im Exil vom Königtum gelöst und auf das auserwählte Volk übe
tragen, dessen Leiden als Sühneleiden aufgefaßt wurde. Von da aus ist
verständlich, daß nach dem Zusammenbruch des Königtums alles so unb
stimmt klingen muß wie in den vieldeutigen Liedern vom Knecht.

C. Lindhagen hat die Frage von einer anderen Seite aus angefaßt und d
Vorstellung des Knechtes an Hand des Stammes עבד im AT untersucht, u
auf diese Weise eine vorbereitende Studie für das Verständnis des Knechte
Jahwes zu liefern. Zunächst wird das außerbiblische Material aus Amarn
Ugarit, Lachis, Elephantine, Assuan und auf Siegeln behandelt, danach d
atl. Bedeutung des Begriffs im nicht-religiösen und im religiösen Sprac
gebrauch. Das Wort Knecht drückt im AT das Verhältnis des schwächere
Partners zum stärkeren in einem „Bund" aus, in dem der erstere in jed
Hinsicht mit dem Willen des letzteren übereinstimmen muß; er ist d
Knecht seines Herrn. Im nicht-religiösen Sprachgebrauch ist die Vorstellu
des Knechts sehr umfassend. Sie bezieht sich auf das Verhältnis Sklave-He
im rechtlichen Sinn oder als Höflichkeitsform, auf politische Abhängigke
von einer fremden Macht, auf das Verhältnis Untertan-König, Beamte
König, Sohn-Vater und auf alle Grade militärischen Dienstes. Im religiöse
Sprachgebrauch gründet sie sich als Ausdruck für das Verhältnis zwische
Jahwe und Israel auf den Erwählungsgedanken. Durch die Erwählung tri

1) Vgl. H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago 1948, S. 262 ff.; G. Goo
sens, Les substituts royaux en Babylonie, Ann Lov Bibl et Or Ser II, 13, Löwe
1949; Böhl, Het tijdvak der Sargonieden volgens brieven uit het koninkli
archief te Nineve, Med der Kon Ned Acad, Afd Letterkunde, NR 12, 8, Amste
dam 1949, S. 25–50.

Jahwe in einen Bund mit Israel ein, der es nolens volens für alle Zeit zu Jahwes Knecht macht. Der Bundesgedanke wird aber ständig im Kultus erneuert, besonders im Neujahrsfest. Damit ist die kultische Grundlage der Knechtsvorstellung gegeben. Israels Knechtsverhältnis nun erstreckt sich in seiner Auswirkung auf die kultische und ethische Sphäre. Es ist ausschließlich auf Jahwe bezogen und stempelt Ungehorsam gegen ihn mit Verehrung anderer Götter zur Todsünde. Der Vorteil, Knecht eines solchen Herrn zu sein und seinen Schutz und Segen zu genießen, ist also an Bedingungen geknüpft. Sie sind mit der atl. Gottesvorstellung von Jahwe als dem ethischen Hochgott verbunden. Normalerweise wird das Attribut des Knechtes kollektiv ganz Israel zugelegt; die Beschränkung auf den frommen Rest findet sich erst in den Psalmen und in nachexilischen Texten. In bezug auf einzelne Menschen wird der Ausdruck gewöhnlich in besonderer Weise verwendet, die vor allem durch Züge des Knechtes Jahwes im eigentlichen Sinn, des Königs, bestimmt ist. Dabei zeigen sich in der Königsideologie 3 wichtige Motive: der König als Gründer einer Dynastie und eines Kultus und seine Rolle als Tammuz-Adonis im kultischen Drama. Schließlich erhält die Knechtsvorstellung noch einen umfassenderen Aspekt: Israel als Gottes Zeuge unter den Völkern, die Völker, Engel und Naturerscheinungen, ja das ganze Universum als Jahwes Knechte. Diese wichtige Untersuchung kann ihre Herkunft aus der skandinavischen Forschung nicht ganz verleugnen und läßt den Weg ahnen, auf dem L. die Lösung der Fragen um den Knecht Jahwes suchen möchte. Es fragt sich jedoch, ob man die kultische Grundlage der Knechtsvorstellung und ihre Färbung durch die Königsideologie mit solcher Sicherheit wie L. behaupten kann; manches scheint doch in andere Richtung zu weisen. Immerhin ergibt sich, daß nunmehr auch der Frage nach den Wurzeln der Vorstellung vom Knecht Jahwes in und außer Israel sorgfältig nachgegangen werden muß. Vielleicht läßt sich auf diesem Wege einmal eine größere Übereinstimmung in der Deutung des Knechtes erreichen.

g) Einstweilen sei nochmals auf die im 1. Bericht, S. 303 f., vertretene Ansicht hingewiesen, nach der unter dem Knecht Jahwes Dtjes selbst zu verstehen ist, wobei die Lieder 42 1–4. 5–7. 49 1–6. 50 4–9 vom Propheten, dagegen 50 10–11. 52 13–53 12 aus seinem Jüngerkreis stammen. Auch Smith hat sie mit Ausnahme von 42 1–9 auf Dtjes gedeutet, 52 13–53 12 als Rückblick auf seinen Tod. Kissane bezieht die Verse in 50 auf den nicht näher bestimmten Propheten. A. Oepke betrachtet den Knecht Jahwes neben Mose als die zweite große Mittlergestalt des AT. Mit K. Elliger deutet er ihn auf Dtjes selbst, von dem auch die meisten Lieder stammen, während nur 52 13–53 12 von Tritojesaja herrührt. Bedeutsam sind die Hinweise auf ähnliche Vorstellungen bei Jeremia und Ezechiel. Lofthouse, der alle Lieder Dtjes als Verfasser abspricht, sieht sich genötigt, den Knecht des 4. Liedes

im strengsten Sinne als Individuum zu fassen. Ein letzter wichtiger Hinw stammt von W. Zimmerli, der die früheste Deutung der Lieder in Trit jesaja aufzeigt. Der Verfasser von Jes 61 hat die Aussagen von mindeste 3 Liedern benutzt, um sein eigenes prophetisches Amt zu beschreiben. scheint in ihnen also eine prophetische Einzelgestalt beschrieben gefund zu haben.

4. An *Einzelfragen* der Schrift Dtjes' untersucht F. Treu die Möglichkeit eines Bekanntwerdens iranischer Traditionen und Theologumena vor allé in Nordpalästina und Anklänge an sie bei Dtjes mit dem Ergebnis, d iranische Motive für seine Botschaft nur periphere Bedeutung gehabt habe Es fragt sich allerdings, ob dies angesichts der Ablehnung des persisch Dualismus in 45 4–7 nicht zu wenig gesagt ist. Mehrfach sind die Ausdrüc für „Früheres" und „Künftiges" untersucht worden, vor allem von Nort Er bemerkt 3 Stadien in der Geschichtsbetrachtung Dtjes': 1. ראשנות b zieht sich meist auf den ersten Exodus, dasselbe Wort mit Artikel auf d Siege des Kyros bis zum Fall von Sardes, 2. חֲדָשָׁה bezieht sich auf den neu Exodus aus Babylonien, 3. שְׁמָעָה noch jenseits davon auf die ferne Zukun Er lehnt also mit Recht die Gleichsetzung der beiden letzten Ausdrüc durch Bentzen ab, der auf Grund von 43 18 f. „alt" und „neu" ebenfa auf den früheren und bevorstehenden Exodus deutet, sich aber wiederu gegen die Deutung von שמעה als „Tradition" durch Nyberg wendet u darunter etwas absolut Neues verstehen will. Fraglich erscheint besond das Verständnis von ראשנות (mit und ohne Artikel). Während 42 9 und 48 als unecht besser unberücksichtigt bleiben, meint es in 41 22. 43 9. 46 9 offe bar die geschichtliche Vergangenheit, die in 43 18 insbesondere auf die d Exils eingeengt wird. Dagegen dürften קדם und אז in 45 21 auf das vorheri Wissen um die Siege des Kyros zu deuten sein. Demgegenüber steht השׁ in 43 19 mit Bezug auf den bevorstehenden Auszug aus Babylonien, währe sich שמעה in 53 1 auf die gesamte Botschaft Dtjes' bezieht, der man zu sein Lebzeiten nicht geglaubt hat[1]).

J. Morgenstern weist darauf hin, daß bei Dtjes außer dem Gottesnam selbst auch das Personalpronomen הוא als Bezeichnung des einen ewig Gottes gebraucht werde (vor allem in 41 4, davon abhängig u. a. 51 1. 52 W. N. Pittenger stellt am Beispiel Dtjes' das Verhältnis Gottes zur W dar, wie die Propheten es gesehen haben. Gott ist die transzendente u persönliche Realität, die den Lauf des natürlichen und geschichtlichen G schehens beherrscht, aber auch ewig schöpferisch ist und die Welt stän erneuert, so daß die Erlösung die andere Seite der Schöpfung bildet. G

1) אתיות bedeutet in 44 7 „das Künftige" (vorher Textänderung nach Bib Hebraica), in 45 11 fällt es einer Textänderung anheim.

hat einen Plan, den er in der Welt verwirklichen will, und kann daran nicht gehindert werden. Sein Ziel ist eine endzeitliche Königsherrschaft, in der mittels der besonderen Offenbarung an ein Volk alle anderen zur Fülle des Lebens in ihm gebracht werden. Er ist auch der Gott persönlichen Glaubens, der das Herz seiner Kinder kennt. Man nähert sich ihm in Furcht und Anbetung, aber auch mit Vertrauen und Freude. W. J. Phythian-Adams zeigt die Bedeutung der dtjes Erwartung der neuen Schöpfung für das NT, insbesondere für I Petr. H. Strathmann untersucht den Ausdruck „Zeuge" in 43 9–13 und 44 7–11 und zeigt, daß den Inhalt des Zeugnisses eine religiöse Wahrheit und Gewißheit bildet, daß man jedoch nicht von einem Zeugenbegriff bei Dtjes oder gar von einer prophetischen Märtyrertheologie sprechen kann.

J. Lindblom legt die Metaphern, metaphorischen Schilderungen, direkten und antithetischen Vergleiche und Gleichnisse sowie die Stoffgebiete der Sprache Dtjes' wohlgeordnet vor und liefert damit einen wertvollen Beitrag zum Stil des Propheten. N. H. Snaith glaubt die letzten Worte von 40 5 („denn der Mund Jahwes hat gesprochen") beibehalten und zum 2. Halbvers ziehen zu müssen; in 40 6 versteht er חֶסֶד als „Zuverlässigkeit, Beständigkeit", während H. J. Stoebe darin eine Aussage über die Frömmigkeit des Menschen sehen möchte. Da das Wort „Verbundenheit" bedeutet, empfiehlt sich aber vielleicht doch die in der Biblia Hebraica vorgesehene Textänderung. Th. C. Vriezen behält in 52 15 יַזֶּה bei und deutet das Verb als „sich zerstreuen, auseinanderplatzen lassen, fliehen lassen", so daß der Knecht Jahwes durch seinen unerwarteten Sieg als göttliches Wunder die Völker nach allen Seiten in großer Furcht sich zurückziehen läßt. Diese Deutung ist formal möglich, trifft aber inhaltlich nicht zu. Denn der Knecht soll die Völker nicht erschrecken und fliehen lassen, sondern sie durch sein stellvertretendes Leiden entsühnen. M muß also geändert werden (vielleicht in יַזֶּגּוּ).

5. Die einheitliche Verfasserschaft für den sog. *Tritojesaja* wird nur selten vertreten. Außer Kissane schreibt W. S. Mc Cullough 56–66 einem einzigen Verfasser zu, einem palästinischen Propheten der jesajanischen Gruppe, die etwa von 587–562 ihre Blütezeit hatte. Sonst aber nehmen die Kommentare, die diese Kapitel Jesaja und Dtjes absprechen, mehrere Verfasser an; diese Ansicht scheint sich also durchzusetzen.

In den Einzelbeiträgen datiert Morgenstern 60 1–3. 5–7 auf die Einweihung des Tempels beim Neujahrsfest 516 und spricht merkwürdigerweise 65 1–5 als aus dem Jahre 520 und gleichzeitig mit Hagg 2 10–23 dem Dtjes ab. H. G. Jefferson zeigt an einer stilistischen Untersuchung, daß 65 und 66 nicht von dem oder den Verfassern von 40–64 stammen können. Auch Zimmerli möchte nur für 57 14–63 7 an der Einheit des Verfassers festhalten. Nimmt man dazu die Aufteilung von 56–66 auf 4 Propheten durch Bewer[1]),

1) Ein Prophet der Hoffnung und des Trostes: 60–62. 59 15 b–21. 63 1–6. 65 17–25.

so erkennt man, wie weit die Forschung von einer befriedigenden Lösun der Verfasserfrage noch entfernt ist.

In seiner kurzen Untersuchung der Sprache Tritojesajas kommt Zimmer zu dem Ergebnis, daß sie sich weithin in Ausdruck und Vorstellung von d dtjes nährt, ohne daß sich ein festes System ergibt. Neben dem wörtliche Zitat steht der beiläufige freie Anklang, neben treuer Übernahme und gleic artiger Weiterverwendung von Bildern die völlig neue Beziehung auf ande Tatbestände oder der fast formelhafte Gebrauch. Am auffälligsten ist d Übernahme der sinnhaften Wanderungsbilder Dtjes' in eine neue und ande artige Verkündigung.

d) Jeremia

R. Augé, Jeremias. Montserrat 1950. – E. Balla, Jeremia 13 1–11. In Deo omn unum, eine Sammlung von Aufsätzen Friedrich Heiler zum 50. Geburtstag da gebracht, München/Basel 1942, S. 83–110. – W. Baumgartner, Herodots Bab lonische und Assyrische Nachrichten. ArchOrientálni 18 (1950), S. 69–106. E. Birkeland, Jeremia. Oslo 1950. – S. H. Blank, The confessions of Jeremi and the meaning of prayer. Huca 21 (1948), S. 331–354. – A. Colunga, Los v ticinios mesiánicos de Jeremías. CiTom 61 (1941), S. 5–36. – P. Cummins, A te case in text transmission (Jeremias 33 : 14–26). CBQ 2 (1940), S. 15–27. – Der Jeremias orator. Ebda 11 (1949), S. 191–201. – M. David, The manumission slaves under Zedekiah. OTSt 5 (1948), S. 63–79. – M. Dyman, An archaic re nant in prophetic literature. BJPES 13 (1946/47), S. 7–15. – W. Eichrodt, T right interpretation of the Old Testament. A study of Jeremiah 7 : 1–15. ThZ (1950), S. 15–25. – G. Fohrer, Jeremias Tempelwort 7 1–15. ThZ 5 (194 S. 401–417. – H. Freedman, Jeremiah. Bornemouth 1949. – R. G. Fulli „Let us put wood on his bread. . . .“ (Jer 11 19). Scripture 4 (1949), S. 25 f T. H. Gaster, Jeremiah 5 28. ET 56 (1944/45), S. 54. – A. Gelin, Le sens mot „Israël“ en Jérémie XXX–XXXI. Mémorial J. Chaine, Lyon 1950, S. 1 bis 168. – C. T. Gilwhite. Jeremiah V, 28. ET 56 (1944/45), S. 138. – V. Ha Der neue Bund mit Israel (Jer. 31 31). BiKi 1950, S. 13–26. – N. Har'ubeni, hadasch 'al Sepher Jirmejahu (Neues Licht auf das Buch Jeremia). Tel A 1950. – J. Herrmann, Zu Jer 22 29; 7 4. ZAW 62 (1950), S. 321 f. – J. P. Hy The Peril from the North in Jeremiah. JBL 59 (1940), S. 499–513. – Der The original text of Jeremiah 11 15–16. Ebda 60 (1941). S. 57–60. – Ders., To in the Book of Jeremiah. Ebda, S. 381–396. – Ders., Jeremiah and Deute nomy. JNES 1 (1942), S. 156–173. – H. Kaupel, „Venite, mittamus lignum panem eius“ Jer. 11 19. ThPrQ 93 (1940), S. 145–147. – F. Landsberger, House of the People. Huca 22 (1949), S. 149–155. – C. Lattey, The text Jeremiah XVII, 1–2. ET 60 (1948/49), S. 52 f. – S. E. Loewenstamm, 'Aru

---

66 1–16. 18–24; ein Warner und Tadler: 66 1–5. 17. 573–13. 65 1–16. 56 9–572. 14 58 1–12. 59 1–15 a; ein Thora-Lehrer: 56 1–8; ein heiliger Beter: 63 7–64 11.

tenu – 'Armenotenu. BJPES 13 (1946/47), S. 16–19. – H. G. May, Towards an objective approach to the Book of Jeremiah. JBL 61 (1942), S. 139–155. – Ders., The chronology of Jeremiah's oracles. JNES 4 (1945), S. 217–227. – E. Nácar, Sobre la interpretación de „Femina circumdabit virum". EstBibl 1 (1941), S. 405–436. – Ders., La segunda visión de Jeremias. CiTom 65 (1944), S. 16–22. – F. North, The oracle against the Ammonites in Jeremiah 49 1–6. JBL 65 (1946), S. 37–43. – H. Ortmann, Der Alte und der Neue Bund bei Jeremia. Diss. Berlin 1940. – A. Pohl, Jeremias 9 20. Bibl 22 (1941), S. 36 f. – A. Robert, Jérémie et la Réforme deutéronomique d'après Jér. XI, 1–14. ScRel 1941/43, S. 5–16. – H. H. Rowley, The prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 157–174. – W. Rudolph, Zum Jeremiabuch. ZAW 60 (1944), S. 85–106. – Ders., Jeremia. Tübingen 1947. – J. N. Schofield, The significance of the prophets for the dating of Deuteronomy. Studies in history and religion, pres. to Dr. H. Wh. Robinson, London 1942, S. 44–60. – E. J. Smith, The Decalogue in the preaching of Jeremias. CBQ 4 (1942), S. 197–209. – N. H. Snaith, Notes on the Hebrew text of Jeremiah III, VII, and XXXI. London 1945. – N. H. Söe, Profeten Jeremias fortolket. Kopenhagen 1943. – D. W. Thomas, Jeremiah V. 28. ET 57 (1945/46), S. 54 f. – Th. Vargha, Jeremiae carmen de muliere repudiata (3 1–5). Ant 15 (1940), S. 3–12. – H. Wildberger, Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia. Zürich 1942. – P. S. Wood, Jeremiah's figure of the Almond Rod. JBL 61 (1942), S. 99–103. – Zu weiteren Kommentaren, Einleitungen und textkritischen Bemerkungen vgl. Abschnitt III a.

1. Wie Mowinckel über Jesaja hat H. Birkeland über Jeremia ein an Einsichten und Beobachtungen reiches Buch geschrieben, in dem er Jeremias Stelle in der Religionsgeschichte, den geschichtlichen Hintergrund seines Wirkens, den Verlauf seines Lebens und vor allem sein Werk als Prophet und Dichter beschreibt. Der wichtigste *Kommentar* stammt von W. Rudolph. Er zeichnet sich durch ständige Beachtung früherer Kommentare, sorgfältige und unabhängige Textkritik, eindringende literarische Analyse, klaren Blick für die Zeitverhältnisse und Herausarbeiten des theologischen Bedeutsamen an Jeremias Botschaft aus. In der Textkritik entscheidet R. von Fall zu Fall zwischen M und G, obwohl er M gewöhnlich bevorzugt; nicht selten weicht er von seinen Vorschlägen in der Biblia Hebraica ab. Auch literarkritisch ist er konservativ, manchmal sicherlich mit Recht; so wenn er gegen Skinner viele der Verheißungen für echt hält oder gegen Volz eine Reihe der Worte gegen fremde Völker. Gegen seine Aufteilung des Stoffes auf 3 statt 2 Quellen (Jeremia und Baruch) hat G. Fohrer am Beispiel von 7 1–15 Bedenken geltend gemacht. Die deuteronomischen Redewendungen in der angeblich neuen Quelle der „Reden Jeremias in deuteronomischer Bearbeitung" sind auch anders erklärlich, und statt prosaischer Worte liegen solche in Kurzversen vor, die sich von der Prosa deutlich abheben

(7 1–15. 16–20. 21–23. 11 1–14. 16 1–9. 18 1–11. 22 1–5. 25 1–14. 34 8–22. 35). Fü
die Exegese benutzt R. die neueren archäologischen Entdeckungen, z. B
die dänischen Ausgrabungen für den Untergang Silos um 1050 und die ba
bylonischen Lebensmittellisten für die Gefangenschaft Jojachins. Die Kom
mentierung von Jer 1–25 durch J. A. Bewer ist ebenso hervorragend wi
die der Bücher Jesaja und der Kleinen Propheten.

F. Nötscher, der schon 1934 einen Jeremia-Kommentar verfaßt hatte
legt in der Ausgabe der Echter-Bibel den Nachdruck auf die Sacherklärung
merkt aber auch das Wichtigste über Text und Komposition an. Das Buc
ist aus zwei Quellen entstanden: Aufzeichnungen und Diktate Jeremias sin
mit Berichten Baruchs, des Herausgebers der Sammlung, vereinigt worden
u. a. sind 50–52 späterer Zusatz. Jeremia redet nach N. nicht einer kultlose
Religion das Wort; nicht das Opferwesen an sich, sondern seine Veräuße
lichung ist Mißbrauch. Aber darf man 7 21–23 damit abtun, daß man es a
mit rhetorischer Übertreibung sehr scharf formuliert bezeichnet? Besse
wird man mit Bewer und Rudolph sagen, daß Jeremia in diesem Wort Opf
und Kultus ablehnt, weil sie nicht zum Wesen der Religion gehören und vo
sittlichen Gehorsam als der Hauptsache ablenken. Der katalanische Kom
mentar von R. Augé, der das gleiche hohe Niveau wie die anderen Bänd
dieser Reihe besitzt, bringt nach einer Einleitung über Leben und Täti
keit des Propheten den Text der Vulgata mit Übersetzung aus dem Hebr
ischen, wobei M oft nach den Versionen verbessert wird. Die Erklärung i
durchweg umfassend und angemessen; unter der Literatur fehlt vor alle
Rudolphs Kommentar.

H. Freedman bringt den hebräischen Text mit der amerikanischen jüd
schen Übersetzung und kurzen, einfachen Bemerkungen, die die rabbinisch
Exegese verwerten. Die Einleitung ist etwas ausführlicher als sonst in dies
Reihe üblich, konservativ und gut gegliedert. Auch nach F. hat Jeremia de
Kultus, d. h. das Ritual des Tempels, nicht abgelehnt; eine solche Unte
stellung hätte er nach der Ansicht seines Auslegers entrüstet zurückgewiese

2. In der Erklärung von *Einzelworten* sieht P. S. Wood einen Zusamme
hang zwischen dem Mandelzweig in dem visionär-auditionären Erlebnis J
remias (1 11 f.) und dem Stab Aarons (Num 17 16–26) als einem Zeiche
des Strafwillens Jahwes gegenüber dem aufsässigen Volk. Eher dürfte e
Wortspiel zwischen dem Mandelzweig שָׁקֵד und dem Verb שׁקד zugrunde liege
so daß sich als Sinn ergibt: Jahwe wacht über der Ausführung seines Wo
tes, damit es sicher eintrifft. W. Eichrodt und Fohrer haben eine Auslegu
von 7 1–15 vorgelegt[1]), bei der E. von dem Grundsatz ausgeht, daß erst d

1) Vgl. auch A. Vaccari, Ieremiae sermo in templo, VerbDom 19 (1939), S. 1
bis 146, 193–200.

Offenbarung Gottes in Jesus Christus die richtige Perspektive für das Verständnis des AT ergebe, während F. das Jeremiawort ohne diese Beziehung aus sich selbst heraus verstehen möchte. Am Vergleich beider Aufsätze zeigt sich der Unterschied zwischen christozentrisch bestimmter und existentialer Exegese. A. Pohl zieht den ugaritischen Text II AB heran, um den Ausdruck „der Tod ist durch unsere Fenster gestiegen" in 9 20 zu erklären. In 13 1–11 (Vermodern des vergrabenen Gürtels) sehen Bewer, Nötscher und Rudolph ein visionäres Symbol oder Erlebnis. Demgegenüber weist E. Balla nach, daß Jeremia über eine symbolische Handlung berichtet, die er in den Jahren 605–597 ausgeführt hat, als ihm klar wurde, daß die Babylonier das Unheil von Norden seien. Die bisher gesehenen Schwierigkeiten treten auch bei anderen symbolischen Handlungen auf: daß die Handlung ohne Zeugen geschah, daß ihr Sinn Jeremia selbst erst nachträglich klar wurde und daß ihre Ausführung lange Zeit in Anspruch nahm. Wie der Gürtel am Euphrat vermodert ist, wird Juda dort zugrunde gehen. M. David prüft die Freilassung der Sklaven unter Zedekia nach 34 8 ff. an den Gesetzen des Pentateuchs. Während Lev 25 39–43 als zur Zeit Jeremias noch nicht bekannt ausscheidet, finden sich in Ex 21 2–11 und Dt 15 12–18 zwei voneinander unabhängige Bestimmungen. Von ihnen ist die letztere unter Zedekia angewandt worden. F. Landsberger versteht im Anschluß an Abravanel den Ausdruck „Haus des Volkes" in 39 8 als Bezeichnung des Tempels, während er später „Synagoge" bedeutet hat. Ist diese Erklärung richtig, so schließt sie ein, daß die Synagoge nicht von einem profanen Gebäude hergeleitet werden darf. Demgegenüber ist allerdings zu fragen, ob man nicht mit S den Plural „Häuser" lesen muß.

S. H. Blank analysiert die oftmals behandelten „Konfessionen" Jeremias, und zwar 11 21–23. 12 5. 15 10. 15 19–21. 20 11. 20 14–18. Man mag demgegenüber fragen, ob die Worte nicht teilweise umfangreicher sind (11 18–23. 12 1–6. 15 15–20. 20 7–13), ob nicht 20 14–18 unecht ist und dafür 17 14–18 und 18 18–23 hinzuzurechnen sind. Aber die Bestimmung der literarischen Gattung der behandelten Abschnitte ist treffend. Sie sind Bitte und Antwort vor Gericht. Soweit der Prophet spricht, sind sie als Verteidigungsrede zu verstehen, in der Gerechtigkeit erbeten und die Zuversicht auf Erfolg ausgedrückt wird. Daher schildert Jeremia auch seine Lage, obwohl sie Gott bekannt sein müßte. Es sollten freilich die ausgelassenen Worte noch untersucht und gezeigt werden, aus welchen Gründen das Gebet die Form der Verteidigungsrede angenommen hat. A. Colunga behandelt diejenigen Worte Jeremias, die er als messianisch betrachtet[1]). Von ihnen sprechen einige von

1) 3 14–18. 12 14–17. 23 1–4. 5–8. 33 8–11. 14–18. 30 8–9. 18–21 a. 31 6 b. 10–14. 18.20 31–34.

der Rückkehr in die Heimat und der Wiederherstellung nach dem Exil, an dere sollen schärfer und klarer den Messias und sein Heil verkünden. J 30–31 sind noch mehrfach untersucht worden. A. Gelin geht der Bedeutun des Wortes „Israel" in diesen Kapiteln nach (vgl. auch Abschnitt VII,5) An den meisten Stellen meint Jeremia das Nordreich, von dessen Wiede herstellung er träumte; in 31 23–25 ist es das Südreich, in 31 27–28 Israel un Juda, in 31 31–34 das Volk der Zukunft. J. P. Hyatt sucht insbesondere di Echtheit von 31 31–34 durch Untersuchung des Gebrauchs des Wortes תּוֹרָה bei Jeremia zu erweisen. Jeremia bekämpfte den Anspruch der Priester an die Thora (vor allem die geschriebene) als ihr Vorrecht, während die wahr Thora mit dem ethischen Willen Jahwes identisch ist. Der Ausdruck füg sich also mit dem Gedanken des neuen Bundes gut zusammen. V. Ham prüft diese wichtige Stelle text- und literarkritisch, erläutert den Text unte Zuhilfenahme von Prophetenworten ähnlichen Inhalts und sucht seine theologisch-messianischen Gehalt herauszustellen. H. Ortmann schließlic will nachweisen, daß der neue Bund bei Jeremia inhaltlich gleich dem alte ist: Gründung der Gottesbeziehung auf die Verheißung, die der Erfüllun des vor allem im Gesetz geoffenbarten Gotteswillens gegeben ist. Jerem hat den Gotteswillen lediglich tiefer erfahren. Dem widerspricht, daß nac der Beobachtung Hyatts der Begriff „Thora" für Jeremia unwichtig wa Der neue Bund ist bei Jeremia gerade nicht mehr auf das Gesetz und sein Erfüllung gegründet, sondern auf die erlösende Gnade Gottes und auf He und Seele des Menschen.

N. H. Snaith bietet grammatische und lexikalische Bemerkungen zu Jer 7 und 31, Th. Vargha eine textliche und exegetische Studie zu 3 1–5. C. T. Gi White und D. W. Thomas befassen sich mit 5 28 a, wo vor allem das Wort עָבְלִיחוּ Schwierigkeiten bereitet. J. Herrmann bringt Parallelen für die Stilform der dre maligen Wiederholung (7 4 der Tempel Jahwes, 22 29 Land) aus der babylonische Beschwörungsserie Maqlû. Hyatt sucht den vielleicht absichtlich verstümmelte Text von 11 15–16 wiederherzustellen, weitgehend nach den Vorschlägen der Bibl Hebraica. Die schwierige Stelle in 11 19 („wir wollen den Baum durch seine Spei verderben") ist von H. Kaupel und R. C. Fuller behandelt worden. K. zeigt, da die irreführende lateinische Übersetzung durch das Bestreben nach Betonung d messianischen Charakters zustande kam, während F. (wie Rudolph) בְּלַחוֹ „ seinem Saft" vorschlägt. Besser liest man wohl mit Volz: „Wir wollen 'ihn' ve derben () durch seine Speise". C. Lattey liest am Anfang von 17 2 בְּזוֹבַח, E. Nác möchte dem völlig verderbten Text 31 22 b den Sinn abgewinnen, daß Jeremia d herkömmliche Ordnung symbolisch umkehre: Daß die Frau den Mann umgib soll das Bild von vollkommenem Frieden und Sicherheit erwecken. P. Cummi sucht zu erklären, warum 33 14–26 in M und Vulgata, nicht aber in G enthalte sind. Jeremia diktierte dem Baruch im Gefängnis zunächst 33 1–13, die in bei Traditionen eingingen, etwas später 33 14–26, die nur in die Tradition von M un

Vulgata eingingen, nicht aber in diejenige, aus der G hervorgegangen ist. F. North bemüht sich um den Text von 49 1–6.

3. Hinsichtlich *Geschichte* und *Umwelt* Jeremias ist zunächst die Untersuchung von N. Har'ubeni über die klimatischen und landwirtschaftlichen Bedingungen in der Nachbarschaft von Anatot zu nennen. Aus ihnen werden einige Vorstellungen und Bilder erläutert, die der Prophet verwendet. Da Anatot auf der Grenze zwischen dem Ackerbaugebiet und dem steppenartigen Weideland lag und nur wenig Regen erhielt, erklären sich von da aus Jeremias Vorliebe für Bilder vom Wasser und vom Verirren in der Wüste. Einige dieser Erklärungen sind einleuchtend, andere jedoch zu subjektiv, um überzeugend zu wirken, und zu sehr von der Abneigung gegen die moderne kritische Wissenschaft diktiert.

Hyatt und H. G. May, der ihm im wesentlichen folgt, wollen die Tätigkeit Jeremias aufs neue anders als herkömmlich datieren. Er soll erst etwa 615, mehrere Jahre nach der deuteronomischen Reform, seinen prophetischen Dienst begonnen haben. Das jetzige Buch Jeremia ist erst das Ergebnis deuteronomischer Bearbeiter und Herausgeber, deren Absicht es war, die Zustimmung des großen Propheten zum Deuteronomium zu erweisen. Alle Daten und Worte, die auf eine Tätigkeit Jeremias vor 622 hinweisen oder ihn in Übereinstimmung mit dem Deuteronomium zeigen, werden auf die Herausgeber zurückgeführt. Die Worte in 2–6 müssen dann aus der Zeit Jojakims hergeleitet werden. Diese Ansicht erscheint jedoch angesichts der Gründe, die immer wieder für die Herleitung von 2–6 aus der Frühzeit Josias statt aus der Zeit Jojakims angeführt werden, als nicht sehr eindrucksvoll und überzeugend. Und wenn M. als Hauptinteresse des frühestens in der 1. Hälfte des 5. Jhs. lebenden „Biographen", von dem das Buch Jeremia stammt, die Wiederherstellung Judas, Israels und des davidischen Königtums betrachtet und ihn deswegen dem Propheten allerlei ganz oder weitgehend selbstverfaßte Worte in den Mund legen läßt, wird man an die abwegigen Konstruktionen von Ch. C. Torrey über Ezechiel erinnert.

Immerhin ist, abgesehen von dieser Datierungsfrage, die Stellung Jeremias zum Deuteronomium umstritten. A. Robert und Bewer sind der Ansicht, daß er die Reform Josias auf Grund dieses Gesetzes begrüßte und aktiv unterstützte; etwas abweichend meint Nötscher, daß sich Jeremia bis zu Josias Tod in seinem Auftreten zurückgehalten zu haben scheint, nachdem der Synkretismus aus der Öffentlichkeit verdrängt war. Rudolph und H. H. Rowley glauben eine Wandlung von anfänglicher Zustimmung zu späterer Ablehnung annehmen zu müssen, während Hyatt und May wegen Jeremias Stellungnahme gegen den Kultus überhaupt eine sofortige Ablehnung des Deuteronomiums für wahrscheinlich halten. J. N. Schofield nimmt dagegen an, daß das Deuteronomium nicht zur Zeit Josias entstanden

sei, sondern erst nach der Zerstörung Jerusalems 587, und daß es den Ein
fluß Jeremias widerspiegle. Nun dürfte Jeremia die josianische Reform
schwerlich aktiv unterstützt haben, sonst wäre das negative Urteil über Juda
in 6 27–30 nicht verständlich. Er hat sich zu solcher Unterstützung wohl auch
nicht berufen gefühlt. Denn da 6 27–30 das letzte Wort der ersten Periode
seiner Wirksamkeit ist, muß er schon vor dem Beginn der Reform geschwie
gen und seinen prophetischen Dienst als beendet betrachtet haben. Nach
der Reform hat er sicherlich den Kampf des Deuteronomiums gegen das
heidnische Wesen und die Höhenkulte sowie die Forderung sozialen Denkens
und Handelns nicht abgelehnt, sondern dem zugestimmt. Aber darf man
darin eine Zustimmung zur Reform überhaupt erblicken? Oder sollte Jere
mia nicht auch von Anfang an diejenigen Seiten gesehen haben, die ihn
später das Deuteronomium ablehnen lassen: die Betonung der Kultusgesetze
und der Bedeutung des Jerusalemer Tempels? Dann hätte der Prophet seine
Einstellung nicht gewandelt, sondern dem Deuteronomium gegenüber von
vornherein eine doppelseitige Haltung eingenommen.

Ebenso wird der „Feind aus dem Norden" in 4–6 nach wie vor verschieden
gedeutet. Für die Deutung auf die Skythen tritt außer Bewer vor allem
W. Baumgartner ein, indem er das bei Herodot – dem eigentlichen Gewährs
mann für diese These – vorliegende Material analysiert. Scheint Herodot
zunächst nicht viel mehr als ein interessierter Globetrotter zu sein, so ändert
sich der Eindruck, sobald man darauf achtet, wie er mit seinem Material
arbeitet, es auswählt, zusammenstellt, gestaltet und in das Gesamtwerk ein
baut. Aber was Herodot über die Skythen berichtet, steht damit doch wohl
kaum völlig außer Zweifel; und passen Jeremias Hinweise auf die Kriegs
wagen, den Belagerungs- und Festungskrieg und das Alter des Feindes aus
dem Norden (4 13. 16 f. 5 15. 17) wirklich auf die Skythen? Hyatt möchte
statt ihrer die Chaldäer beschrieben sehen, vielleicht zusammen mit den
Medern, ebenso Nötscher, falls Jeremia schon einen bestimmten Feind
meinte. Eben dies aber ist fraglich; vielleicht ist am ehesten mit Rudolph
anzunehmen, daß Jeremia zunächst kein bestimmtes Volk oder geschichtliches
liches Ereignis im Auge hatte, wenn seine Worte auch durch die assyrischen
und skythischen Kriegszüge gefärbt sind.

4. Auf Grund der Analyse der mannigfachen Einleitungsformeln zu den
Prophetenworten sucht H. Wildberger die Frage zu beantworten, ob
zwischen dem wahrhaften Gotteswort und den eigenen Worten des Prophe
ten unterschieden werden kann. Formal läßt der Prophet auch ein eigenes
Wort gelten, aber deswegen läßt sich kein materieller Unterschied konstru
ieren; er ist als Träger des Gotteswortes zugleich dessen Ausleger. Der Prüf
stein für den echten Propheten ist die wesenhafte Einheit zwischen Wort
und Auslegung. W. vermutet, daß der Prophet das Jahwewort immer in

prosaischer Gestalt empfangen und die poetische Form erst auf Grund des Jahwewortes ausgestaltet oder das Jahwewort nachträglich in sie gebracht hat. Das ist unter zwei Voraussetzungen wohl im wesentlichen richtig: 1. unter Anerkennung dessen, daß es kein prosaisches Prophetenwort gibt, in dem die echte Stimme Jahwes ohne die prophetische Meditation und Reflexion zu vernehmen wäre, sondern nur in Lang- oder Kurzvers metrisch geformte Worte, in denen der Prophet den Inhalt eines geheimen Offenbarungserlebnisses oder seine eigenen Betrachtungen gestaltet hat; 2. unter Berücksichtigung dessen, daß zwischen dem Offenbarungsempfang und der metrischen Formung zwei weitere Stufen der Bewältigung des Erlebnisses liegen, die die Deutung der Einzelerfahrung durch den prophetischen Glauben und die rationale Bearbeitung des Erlebnisses betreffen[1]).

P. Cummins sucht an 4 5–31 seine gewiß nicht unberechtigte These zu erhärten, daß Jeremia vorzüglich rednerisch begabt war. E. J. Smith zeigt, daß der Dekalog einen unleugbaren Faktor in der Verkündigung Jeremias darstellte, besonders deutlich in 7 9, sonst meist nur mittelbar. Auf den größten Teil der Gebote wird mehrfach angespielt, nur auf das 4. und 9. nicht[2]).

e) Ezechiel

Die neuere Literatur zum Buche Ezechiel hat C. Kuhl zusammengestellt und teilweise besprochen[3]); die folgenden Angaben werden ergänzend hinzugefügt. Außerdem wird auf die grundsätzlichen Bemerkungen im 1. Bericht, S. 309, verwiesen.

G. A. Barton, Danel, a pre-israelite hero of Galilee. JBL 60 (1941), S. 213–225. – T. Brown, A note on Gog. Folklore (New York) 61 (1950), S. 98–103. – B. Celada, Dos estudios acerca de Danel. Sefarad 6 (1946). – J. Delorme, Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel. Mémorial J. Chaine, Lyon 1950, S. 115–144. – M. H. Dunsmore, Date and unity of the Book of Ezekiel. Abstracts of theses, humanistic series Chicago, vol. 4, 363. – J. R. Garcia, Un commentario recente a la profecía de Ezequiel. EstBibl 9 (1950) S. 129–157. – J. Goetts-

1) Vgl. J. Hempel, Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben, Wildpark-Potsdam 1930, S. 61–66, der allerdings den ganzen Prozeß als einen im wesentlichen unbewußten verstehen wollte. Aber bei den Schriftpropheten, bei denen er sich am ehesten erkennen läßt, ist er wohl teilweise bewußt und führt daher folgerichtig zur mündlichen Verkündigung und schriftlichen Fixierung.

2) Nach Mitteilung von M. Bič in VT 2 (1952), S. 182, hat J. Stýs in Ruch Biblijny i Liturgiczny 1949 einen Aufsatz über das Tragische bei Jeremia veröffentlicht.

3) C. Kuhl, Neuere Hesekiel-Literatur, ThR NF 20 (1952), S. 1–26.

BERGER, Das alttestamentliche Hohepriestertum und Ezechiel. Episcopus, St die über das Bischofsamt, Seiner Eminenz Michael von Faulhaber, Erzbisch von München-Freising, zum 80. Geburtstag dargebracht, Regensburg 1949 M. J. GRUENTHANER, The messianic concepts of Ezekiel. ThSt 2 (1941), S. 1–1 – S. LÖWINGER, Tel Aviv. Études orientales à la mémoire de Paul Hirschl Budapest 1950. – D. NEIMAN, PGR: a Canaanite cult-object in the Old Tes ment. JBL 67 (1948), S. 55–60. – L. PRIJS, ṣll Hifil. schūb Hifil. ThZ 5 (194 S. 152 f. – M. F. UNGER, Ezekiel's vision of Israel's restoration. BiblSacra 1 (1949), S. 312–324, 432–445; 107 (1950), S. 51–63.

f) Kleine Propheten

G. C. AALDERS, The problem of the Book of Jonah. London 1948. – W. F. A BRIGHT, The Psalm of Habakkuk. Studies in Old Testament prophecy, Ed burgh 1950, S. 1–18. – G. AMON, Die Abfassungszeit des Buches Joel. D Würzburg 1942 (Maschinenschrift). – M. E. ANDREWS, Hesiod and Amos. JRel (1943), S. 194–205. – E. E. LE BAS, Zechariah's enigmatical contribution to Corner Stone. PEQ 82 (1950), S. 102–122. – M. A. BEEK, The religious ba ground of Amos II 6–8. OTSt 5 (1948), S. 132–141. – G. M. BEHLER, Divini a ris suprema revelatio in antiquo foedere dato (Osee, c. II). Angel 20 (194 S. 102–116. – A. BENTZEN, The ritual background of Amos I, 2–II, 16. OTS (1950), S. 85–99. – M. BIČ, Stopy po Drobopravectvi v Jisraéli (Züge von Har pizie im Alten Testament), Prosinec 1948. – G. BRILLET, Amos et Osée. Pa 1946. – C. BROUWER, Wachter en herder. Wageningen 1949. – H. CAZELLES, T problem of the kings in Os 8 4. CBQ 11 (1949), S. 14–25. – A. COHEN (ed.), T Twelve Prophets. Bornemouth 1948. – B. A. COPASS – E. L. CARLSON, A stu of the prophet Micah. Grand Rapids 1950. – J. COPPENS, Les douze petits p phètes: bréviaire du prophétisme. Brügge/Paris 1950. – DERS., L'histoire ma moniale d'Osée. Alttestamentliche Studien F. Nötscher zum sechzigsten burtstag, Bonn 1950, S. 38–45. – F. DIJKEMA, Le fond des prophéties d'Am OTSt 2 (1943), S. 18–34. – H. DOERGENS, Töpfer oder Einschmelzer? Zu Za 11 13. Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart II, Köln 1940, S. 2 – J. VAN DOORSLAER, No Amon. CBQ 11 (1949), S. 280–295. – G. R. DRIV Critical note on Habakkuk 3 7. JBL 62 (1943), S. 121 f. – P. I. DUMESTE, spiritualité des prophètes d'Israel, I: Le message du prophète Amos. Vie Sp 74 (1945), S. 834–852; 75 (1946), S. 424–437. – DERS., II: Le message du p phète Osée. Ebda 75 (1946), S. 710–726. – A. H. EDELKOORT, De profetie v Obadja. NedThT 1 (1946/47), S. 276–293. – K. ELLIGER, Das Buch der zw Kleinen Propheten, II. Göttingen 1950. – DERS., Ein Zeugnis aus der jüdisch Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr. ZAW 62 (1950), S. 63–115. – S. I. F GIN, Babylonian parallels to the Hebrew phrase „Lowly, and riding upon ass". Studies in memory of Moses Schorr, New York 1944, S. 227–240. – C. FEINBERG, Exegetical studies in Zechariah. BiblSacra 97 (1940), S. 189–1 318–324, 435–447; 99 (1942), S. 56–66, 166–179, 332-343, 428–439; 100 (19 S. 256–262, 390–396; 101 (1944), S. 76–82, 187–192, 434–445; 102 (1945), S. 55–

417–432; 103 (1946), S. 28–38, 161–175. – A. Feuillet, Les sources du livre de Jonas. RBibl 54 (1947), S. 161–186. – Ders., Le sens du livre de Jonas. Ebda, S. 340–361. – J. R. Garcia, El Cantico de Habacuc (Hab 3). CultBibl 5 (1948), S. 171–174, 254–260. – T. H. Gaster, On Habakkuk 3 4. JBL 62 (1943), S. 345 f. – Ders., Two notes on Nahum. Ebda 63 (1944), S. 51 f. – Ders., Thespis. Ritual, myth and drama in the Ancient Near East. New York 1950. – G. Gerleman, Zephanja. Lund 1942. – R. Gordis, The composition and structure of Amos. HThR 33 (1940), S. 239–251. – A. Haldar, Studies in the Book of Nahum. Uppsala/Leipzig 1947. – E. Hammershaimb, Amos. Kopenhagen 1946. – F. Hauck, μοιχεύω usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 738 f. – A. Herranz, „Dilexi Jacob, Esau autem odio habui" (Malaquias 1 1–5). Est Bibl 1 (1941), S. 559–583. – J. Heuschen, L'interprétation du livre de Jonas. REcclLiège 35 (1948), S. 141–159. – B. Holwerda, De exegese van Amos 3: 3–8. Kampen 1948. – A. van Hoonacker, Le sens de la protestation d'Amos, VII, 14–15. EphThLov 18 (1941), S. 65–67. – P. Humbert, Problèmes du livre d'Habacuc. Neuchâtel 1944. – J. P. Hyatt, The date and background of Zephaniah. JNES 7 (1948), S. 25–29. – W. A. Irwin, The Psalm of Habakkuk. JNES 1 (1942), S. 10–40. – T. Jansma, Inquiry into the Hebrew text and the ancient versions of Zechariah IX–XIV. OTSt 7 (1950), S. 1–142. – K. Jensen, Inledningsspörgmaal i Joels bog. DanskTT 4 (1941), S. 98–112. – A. Jepsen, Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch, III: Sacharja. ZAW 61 (1945/48), S. 95–114. – A. R. Johnson, Jonah II. 3–10: a study in cultic phantasy. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 82–102. – H. Junker, Die religiöse Bedeutung des Buches Jonas. PB 51 (1940). S. 108–114. – Ders., „Leo rugiet, quis non timebit? Deus locutus est, quis non prophetabit?" Trierer ThZ 59 (1950), S. 4–13. – A. S. Kapelrud, Joel 1 17. Et oversettelsesproblem. NorskTT 45 (1944), S. 285–292. – Ders., Joel studies. Uppsala/Leipzig 1948. – O. Komlós, Jóna-Legendák. Jubilee volume B. Heller, Budapest 1941, S. 208–222. – F. König, Die Auferstehungshoffnung bei Osee 6 1–3. ZkTh 70 (1948), S. 94–100. – D. Lattes, Amos, prophète de la justice. Madregoth 1 (1940), S. 23–31. – H. Loewe, Zechariah XIV, 5. ET 52 (1940/41), S. 277–279. – S. Löwinger, Zecharja könezvenek egysége (Die Einheit des Sacharjabuches). Budapest 1941. – J. L. Mihelic, The concept of God in the Book of Nahum. Interpr 2 (1948), S. 199–207. – T. Mollerup, Profeterne Joel, Jonas, Haggaj, Zakarias og Malakias. Kopenhagen 1945. – J. Morgenstern, Amos studies, I. Cincinnati 1941. – A. Neher, Amos. Paris 1950. – F. J. Neuberg, An unrecognized meaning of Hebrew DOR. JNES 9 (1950), S. 215–217. – H. S. Nyberg, Hoseaboken. Uppsala 1941. – E. B. Pusey, The minor prophets, II: Micah . . . and Malachi. Grand Rapids 1950. – R. Rábanos, El sacrificio eucarístico profetizado por Malaquías. CultBibl 5 (1948), S. 151–154. – B. Reicke, Mik. 7 såsom „messiansk" text, med särskild hänsyn till Matt. 10: 35 f. och Luk. 12 : 53. SvExArsb 12 (1947), S. 279 bis 302. – J. Reider, דמשק in Am 3 12. JBL 67 (1948), S. 245–248. – L. G. Rignell, Die Nachtgesichte des Sacharja. Lund 1950. – A. Robinson, God, the refiner of silver. CBQ 11 (1949), S. 188–190. – H. Wh. Robinson, Two Hebrew prophets. London 1948. – L. Rost, Erwägungen zu Sacharjas 7. Nachtgesicht. ZAW 58

(1940/41), S. 223–228. – Ders., Erwägungen zu Hosea 4 13 f. Festschrift Alfr Bertholet zum 80. Geburtstag, Tübingen 1950, S. 451–460. – H. H. Rowle Was Amos a nabi? Festschrift Otto Eißfeldt, Halle 1947, S. 191–198. – P. Samai Malachie et son „offrande pure". R. Diocésaine Tournai 1 (1946), S. 516–520 R. R. Schärf, Die Gestalt des Satans im Alten Testament. Phil. Diss. I, Züri 1948. – H. Schmidt, Ein Psalm im Buche Habakuk. ZAW 62 (1950), S. 52–63 M. Schumpp, Das Buch der zwölf Propheten. Freiburg i. B. 1950. – E. Sell Noch einmal der Stein des Sacharja. ZAW 59 (1942/43), S. 59–77. – L. Skwar zewski, Dies Iahve in libro Ioelis prophetae. Krakau 1939. – L. P. Smith E. L. Lacheman, The authorship of the Book of Zephania. JNES 9 (195 S. 137–142. – N. H. Snaith, Amos. I: Introduction, II: Translation and not London 1945/46. – Ders., Notes on the Hebrew text of the Book of Jona Ebda 1945. – E. A. Speiser, Note on Amos 5 26. Basor 108 (1947), S. 5 f S. Sperber, The influence of Deuteronomy on Hosea. Melilah I, Manchester 1944 J. J. Stamm, Eine Erwägung zu Hos. 6 1–2. ZAW 57 (1939), S. 266–268. – W. Stinespring, Hosea, prophet of doom. CrQ 27 (1950), S. 200–207. – D. M. Th mas, The root ṢĀNA' in Hebrew. Actes du XXIe Congrès International c Orientalistes, Paris 1949, S. 115 f. – N. H. Torczyner, „Gilead, a city of the that work iniquity." BJPES 11 (1944), S. 9–16. – M. Varadi, Il profeta Am Florenz 1947. – B. Vellas, ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΠΑΛΑΙΑΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ, 5 Bde. Ath 1947/50. – Th. C. Vriezen, Hosea: profeet en cultuur. Groningen 1941. – Der Hosea 12. NThSt 24 (1941), S. 144–149. – Ders., La tradition de Jacob da Osée XII. OTSt 1 (1942), S. 64–78. – Ders., Two old cruces. OTSt 5 (1948), S. bis 91. – H. M. Weil, Le chapitre II de Michée expliqué par le premier livre d Rois, chapitres XX–XXII. RHR 121 (1940), S. 146–161. – A. Weiser, D Buch der zwölf Kleinen Propheten, I. Göttingen 1949. – E. Würthwein, Am 5 21–27. ThLZ 72 (1947), Sp. 144–152. – Ders., Amos-Studien. ZAW 62 (1950 S. 10–52. – M. Zeidel, Micha chap. VI. Tarbiz 17 (1945), S. 12–20. – I. Zoll Una teofania biblica e la riforma religiosa di Amenofi IV Echenaton. Actes XXe Congrès International des Orientalistes, Löwen 1940, S. 278–285. – Der Hosea 6 5. ZAW 57 (1939), S. 288. – Ders., Note on Hosea 6 5. JewQR 31 (1940/4 S. 79–82. – Zu F. Dingermann vgl. Abschnitt I, zu weiteren Kommentare Einleitungen und textkritischen Bemerkungen Abschnitt III a.

1. Zu den bereits genannten kommentierten Übersetzungen treten dr *Kommentare* über die Kleinen Propheten. So haben A. Weiser und K. Eli ger die Kleinen Propheten ausgelegt, wobei freilich die Bezugnahme a andere Literatur und eine Bibliographie fehlen. Die Auslegung von W. i sowohl durch die Betonung liturgischer Elemente und eine konservative Ha tung in text- und literarkritischen Fragen als auch durch unabhängiges U teil und eigene Beiträge zum Verständnis der prophetischen Botschaft g kennzeichnet. Hinter dieser Botschaft tritt die Person der Propheten sta zurück, manchmal wohl zum Schaden des Verstehens der Botschaft; der sie ist durch das Medium der Person des Propheten hindurchgegangen un

läßt sich von ihr nicht lösen. Im einzelnen wird Hos 3 als Fortsetzung von 1 betrachtet, Hosea kauft also seine untreue Frau zurück. Die Visionsberichte des Amos haben einmal ein eigenes kleines Buch gebildet, das der Prophet zusammengestellt hatte. Die heutige Form des Buches Joel beruht auf liturgischen Erfordernissen. Während Mi 5. 6. 7 1–7 wahrscheinlich vom Propheten selbst herrühren, handelt es sich im Hauptteil von 4 und in 7 8–20 um nachexilische Zusätze. E., bei dem der Einfluß der Kommentare von Sellin und Horst zu spüren ist, sah sich durch den Zustand der von ihm ausgelegten Bücher zu eindringender text- und literarkritischer Arbeit in größerem Umfang genötigt. Der Wert des Kommentars liegt also nicht nur in seiner theologischen Auslegung. Im einzelnen wird die Annahme abgelehnt, das Buch Nahum sei eine prophetische Liturgie, die den Fall Ninives feiere. Habakuk hat die feindliche Weltmacht zuerst in Ägypten, sekundär in Babylonien gesehen, in 1 6 sind die „Chaldäer" von ihm selbst für ursprüngliche „Helden" eingesetzt worden. Die Samaritaner werden verschiedentlich bei Hagg (2 10 ff.) und Sacharja (4 6 ff. 11 4 ff., dagegen nicht 7 1 ff.) gesehen. Der Kern von Sach 9–11 gehört in die Zeit Alexanders. In Maleachi werden der universalistische Vers 1 11 und der partikularistische 2 15 als unecht betrachtet.

B. Vellas hat einen fünfbändigen Kommentar zu den Kleinen Propheten für die griechisch-orthodoxen Theologen geschrieben. Er ist vielleicht zu umfangreich und eingehend, aber im ganzen ausgezeichnet und auf der Höhe der modernen Wissenschaft. An die Einleitung zu jedem Prophetenbuch schließt sich eine gute Bibliographie an, die die Belesenheit des Verfassers zeigt. Der hebräische Text ist in modernes Griechisch übertragen und G (ohne Apparat) hinzugefügt. Der Kommentar bietet wenig Neues, sondern schöpft passend und erfolgreich aus der bisherigen Auslegung. Stellen wie Am 2 4–5. 9 11–15 werden als unecht bezeichnet, für Joel ein einheitlicher Verfasser angenommen; Nahum ist eine Prophetie vom Untergang Ninives, Habakuk gehört der neubabylonischen Zeit an.

In der jüdischen Kommentarreihe der Soncino Books of the Bible ist auch die von A. Cohen herausgegebene Auslegung der Kleinen Propheten erschienen. Die Verfasser sind S. M. Lehrman, S. Goldman und E. Cashdan. Wie die anderen ist auch dieser Kommentar wichtig durch die Verwendung rabbinischen Materials und früherer jüdischer Exegese (vor allem Raschi und Ibn Esra).

J. Coppens hat Einleitungen zu den einzelnen Prophetenbüchern, einem geplanten Kommentar vorausgreifend, veröffentlicht. Freilich ist sogleich kritisch zu bemerken, daß sie sämtlich zu kurz sind; bis auf eine Ausnahme werden für jedes Prophetenbuch weniger als drei Seiten beansprucht, und in einem großen Teil davon wird noch der Inhalt des jeweiligen Buches an-

gegeben. Der eingenommene Standpunkt ist gemäßigt kritisch. In keine Fall scheint C. anzunehmen, daß die Liturgie eines Kultpropheten vorlie obwohl er die Existenz solcher Propheten in Israel bejaht.

2. Den bedeutsamsten Beitrag zu *Hosea* hat H. Wh. Robinson geliefert den man weniger anzeigen, als vielmehr zum Lesen empfehlen sollte, au wenn man das Verhältnis von Hos 1 und 3 anders auffaßt. Jedenfalls war Hoseas Eheerlebnisse real. Wenn aber solche Erfahrung eine zentrale Ste im prophetischen Bewußtsein einnahm, wie es bei Hosea der Fall war, u von dieser Erfahrung aus Rückschlüsse auf Gott gezogen werden, so bede tet dies, daß kein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Person Gott und des Menschen besteht. Es bedeutet ferner, daß die Lehre von der Ir passibilität Gottes unzutreffend ist. Wenn das bewegende Wort 11 8–9 led lich eine leid- und leidenschaftslose Sympathie ausdrückt, ohne daß G sich sorgt und leidet, so wird es entleert. Es bedeutet schließlich etwas f die Gültigkeit einer geschichtlichen Offenbarung. Weil Hosea die göttlic Liebe zu Israel durch das Mittel seiner eigenen Liebe zu Gomer erfaß wurde sie ihm gewiß und klar. Wie Gottes Wesen wird damit auch der Ch rakter von Sünde und Gnade klar. Sünde ist Entfremdung von Gott, „H rengeist" nach Hoseas Eheerfahrungen, eine innere Haltung, die ihr Ausdruck in verdammenswerten Handlungen findet. Sie wird angesich der Liebe Gottes noch abscheulicher. Gomer mit all ihrer Untreue zu l ben, kostete Hosea Jahre des Ringens; das war sein Kreuz. Die Welt in ihrer Sünde zu lieben, kostete Gott seinen Sohn, der an einem Kreuz z Rettung dieser Welt starb. So endet Hoseas Buch im Bedenken des Gehei nisses der erlösenden Liebe Gottes mit einer Liturgie, die das Bekennt der Sünde und die Erklärung der Gnade Gottes aussagt. Th. C. Vriez zeigt Hosea in seiner kritischen Haltung gegenüber der Kultur seiner Ze Er stellt mit Recht fest, daß der Prophet nicht die Kultur überhaupt a lehnt oder dem nomadischen Ideal anhängt, sondern aus religiösen Grün kritisch urteilt. Gehorsam gegen den Willen Gottes und eine religiös gründete Treue von Mensch zu Mensch erscheinen Hosea als ein stärke Band der Gesellschaft als die Kultur.

Aus dieser Botschaft Hoseas möchte W. F. Stinespring, wie andere v ihm, alle Heilsworte ausscheiden und Hosea ausschließlich als Unhei propheten betrachten. Außer 11 8–9 sind die Heilsworte in 2 16–25 als v söhnender Schluß nach Unheilsworten und 3 1–5 als in Prosa gehalten u echt. Jedoch sind diese Gründe wenig treffend. Die Unheilsworte in 2 1– sind nicht so schwerwiegend, daß sie einen versöhnenden Schluß erforderte

1) Auch gesondert unter dem Titel The Cross of Hosea, Philadelphia 1949, schienen.

und in 3 1–5 liegen Kurzverse vor. Außerdem bleiben in 4–14 noch weitere Heilsworte, vor allem 12 10 und 14 2–9, in zweiter Linie 5 15–6 6 und 10 12 bis 13 a. Richtig ist lediglich, daß all diese Heilsworte nur einen kleinen Teil der Botschaft Hoseas ausmachen. Er war in erster Linie Unheilsprophet und ist zur Heilshoffnung und zum Erlösungsglauben offenbar erst am Ende seiner Wirksamkeit gelangt. P. I. Dumeste kommt daher der Botschaft des Propheten näher, wenn er sie als das Drama der Liebe Gottes bezeichnet, für die neben dem Bild des Bundes zum erstenmal das der Ehe erscheint. Auch F. Hauck stellt kurz die Bedeutung der Vorstellung vom Ehebund und -bruch bei Hosea und ihr Nachwirken bei Jeremia und Ezechiel dar. Ebenso ist hier G. M. Behler zu nennen, der seine Studie über Hos 2 als „divini amoris suprema revelatio" bezeichnet, obwohl das angesichts mancher Worte späterer Propheten überspitzt ist.

Die Berichte in Hos 1 und 3 gehören zu den umstrittensten Stellen der Prophetenbücher. Von den fünf wichtigsten Auffassungen wird die Deutung von Hos 3 als Allegorie anscheinend nicht, die von 1 und 3 als paralleler Berichte von S. Mowinckel und das Ausscheiden von 3 als eines späteren Zusatzes von Stinespring vertreten. Dagegen hat die Verbindung von 1 und 3 zu einer fortlaufenden Geschichte, durchweg unter Zuhilfenahme eines Teils von 2, die meisten Vertreter gefunden. Außer den Einleitungen von E. Sellin – L. Rost und E. J. Young, den Kommentaren von F. Nötscher und Weiser und dem Hoseabuch von Robinson ist Coppens wegen einer weiteren Besonderheit zu nennen. Nach ihm ist Gomer nur als Glied des seinem Gott untreuen Volkes eine „Hure" und ihre Kinder „Hurenkinder", also nur in bezug auf Jahwe, nicht in bezug auf Hosea. Nach der Heirat und der Namengebung der Kinder inszeniert der Prophet eines Tages eine Ehescheidungsverhandlung gegen seine Frau (2 4–15), an der dramatischsten Stelle jedoch kündigt er die göttliche Sinnesänderung gegenüber Israel durch den Entschluß an, nicht mit seiner Frau zu brechen, sondern ein anderes Eheleben mit ihr zu führen (3). Wie alle Deutungen, die Hos 1 und 3 verbinden, leidet auch diese an den nicht in Einklang zu bringenden Unterschieden zwischen den beiden Berichten, an der Einführung einer neuen Frau in 3 1–2, deren Name als unwesentlich nicht genannt wird, und an der Unmöglichkeit, aus den ursprünglich selbständigen und erst nachträglich zusammengestellten Worteinheiten in 2 1–15 das fehlende Zwischenglied zwischen 1 und 3 zu konstruieren. Sollte es sich nicht doch um zwei verschiedene Frauen in Leben und Botschaft Hoseas handeln? Freilich nicht so, daß sie gleichzeitig und nebeneinander eine Rolle gespielt hätten, wie J. P. M. Smith (The prophets and their times) und R. H. Pfeiffer glauben, sondern um zwei Ehen Hoseas, wie auch Vriezen (Oudisraelietische geschriften) und H. S. Nyberg in verschiedener Weise anneh-

men. Diese Ehen waren symbolische Handlungen des Propheten, deren ers
er offensichtlich zu Beginn seiner Wirksamkeit ausgeführt hat. Er hat ei
Dirne geheiratet und den Kindern aus dieser Verbindung symbolische U
heilsnamen gegeben. Jahre später hat er noch einmal eine ehebrecherisc
Frau geheiratet, sie aber abgesondert leben lassen. Dies geschah wahrschei
lich in Verbindung mit der Entfaltung seines Erlösungsglaubens am En
seiner Tätigkeit.

Nach L. Rost handelt 4 13 f., das seltsamerweise zu dem größeren Ga
zen 4 12–19 gehören soll (bilden nicht 4 12–14 die Worteinheit?), vom verwe
lichen Handeln des Hausvaters. Er veranlaßt seine noch unverheiratet
Töchter und die unter seiner Gewalt stehenden Schwiegertöchter, sich
einem ursprünglich kanaanäischen Initiationsritus zu beteiligen. In diese
vollzieht der Priester für den Gott das ius primae noctis, um dem Mu
terschoß Gebärkraft zu verleihen. Freilich erschwert diese Deutung d
Verständnis von 4 14 aβ–b, wonach das unverständige Frauenvolk sich dur
das Beispiel der Männer verderben läßt. Auf jeden Fall aber hat Hos
nicht nur die jahwefremden Bestandteile des Kultus verworfen, sondern d
gesamten Kult. Vriezen betrachtet 12 1–15 als Einheit, die eine Bußre
des Propheten mit Einwänden des Volkes darstellt. Während Hosea d
Jakob anklagt, verteidigt das Volk ihn. Aber als Dialog wird der Abschni
schwerlich verständlich; es bleiben Gedankensprünge, zwischen denen d
Verbindungen fehlen. Richtig gesehen ist dagegen der revolutionäre Ch
rakter dieser neuen Interpretation der Überlieferung durch Hosea, der d
meisten Jakobtraditionen kennt und als bekannt voraussetzt. Die Unte
schiede in Terminologie und Reihenfolge zeigen andererseits, daß er d
Genesis nicht zitiert.

J. J. Stamm und F. König lehnen für 6 2 mit Recht die Deutung auf Tod u
Auferstehung ab und zeigen, daß Hosea vielmehr das Bild der Heilung eines Kra
ken oder eines von Räubern übel zugerichteten Menschen verwendet hat. I. Zo
möchte in 6 5 aβ מתים ר („donnern") lesen. Nach H. Cazelles richtet sich 8 4 a nic
gegen das Königtum, vielmehr ist aus 8 10 b zu schließen, daß die „Könige" u
„Beamten" Haupt- und Nebengottheiten bedeuten, deren Vorhandensein Hos
dann feststellte. Diese Vermutung ist kaum zutreffend und wird dadurch noch u
wahrscheinlicher, daß das Hiphil hier eine Sonderbedeutung haben müßte u
8 10 b stark verderbt ist.

3. Die Fragen des Buches *Joel* sucht A. S. Kapelrud auf neuer Grun
lage zu lösen. Er verwirft die Literarkritik mit ihren „Amputationen
ohne zu berücksichtigen, daß ihre Vertreter teilweise auch die Einheit d
Verfassers oder gar des Buches befürworten. Er lehnt die Anwendung met
scher Grundsätze ab, ohne zu bedenken, daß sie gerade für eine Liturgie b
rechtigt, ja notwendig sind. Die Weigerung, einzelne Verse als Glossen

bezeichnen, kann nicht ernst genommen werden. Einzelne Stellen (z. B. 1 5 b. 13 b. 15. 17 b. 18 b. 20 b β. 2 26 b. 4 14 b. 21) oder Abschnitte (3 1–2. 3–4. 5. 4 4–8) fallen so sehr aus dem Rahmen des Übrigen heraus, daß sie wirklich nicht auf Joel zurückgeführt werden können. K. möchte nun nachweisen, daß die gewöhnlich späte Ansetzung des Propheten nicht gerechtfertigt ist. Er weist vor allem auf Berührungen mit Jeremia hin und vermutet ein Datum um 600. Dann sind Joels Worte lange Zeit mündlich mit nur geringfügigen Änderungen weitergegeben worden, bis wahrscheinlich im 3. Jh. das eigentliche Buch entstand. Diese Ansicht berechtigt jedoch zu der Frage, ob nicht doch der Prophet selbst nicht allzu fern von dieser Zeit gelebt hat und, wie meist üblich, im 4.–3. Jh. anzusetzen ist. Verschärft wird diese Frage durch die Beobachtung, daß K. die Abhängigkeit Joels von anderer Literatur unbefriedigend untersucht hat. Wenn er in gewissen Fällen Abhängigkeit von Jeremia annimmt, liegen entsprechende Vermutungen auch sonst nahe, wo Gleichheit in Ausdruck oder Vorstellung besteht, besonders gegenüber Ezechiel. Das Datum des 4.–3. Jhs. wird ebensowenig durch G. Amon und K. Jensen erschüttert. A. hält eine Datierung gegen Ende des 9. Jhs. für am ehesten möglich. Jedoch besagt die Abhängigkeit des als Glosse zu bezeichnenden Verses Am 1 2 von Jo 4 16 nichts, die Vorstellung vom Tag Jahwes haben Amos und Joel wohl aus gemeinsamen Quellen, und für die Bezugnahme auf Edom und Ägypten in Jo 4 19 gibt es in der Geschichte reichlich Möglichkeiten. Immerhin sind sie der von J. befürworteten Verlegung von Jo 3–4 in die makkabäische Zeit nicht gerade günstig. Es ist sicherlich nicht leicht, in diesen beiden Kapiteln makkabäische Kriegsgeschichte in visionärem Stil und in 1–2 eingearbeitete Hinweise auf den Syrerfeldzug zu entdecken.

Kapelrud nimmt weiterhin an, daß dem Buche Joel zwar ein tatsächliches Ereignis, eine Heuschreckenplage, zugrunde liegt, daß es jedoch wesenhaft eine Liturgie bildet, die am Jerusalemer Tempel entstanden ist. Daher hat es denn auch nur einen einzigen Verfasser, und die Scheidung zwischen einem Propheten (1–2) und einem Apokalyptiker (3–4) trifft nicht zu. In dieser These dürfte manches richtig sein. Es liegt in der Tat am nächsten, das Buch Joel als Liturgie und seinen Verfasser als Kultpropheten zu betrachten. Freilich nimmt K. selbst etwas unbestimmt an, daß nicht das ganze Buch in dieser Art ausgelegt werden kann, ohne aber die fraglichen Abschnitte näher anzugeben. Vielleicht sind es die oben genannten sekundären Zusätze? Auch die Begründung K.s für seine im Kern richtige These ist anfechtbar. Er verweist weniger auf den formalen Aufbau des Ganzen, auf die Verwendung kultischer Gattungen im Wechsel mit prophetischen und auf den entsprechenden Wortschatz (wie P. Humbert für Habakuk), sondern hält zwei andere Gründe für entscheidend. Er nennt 1. die durch den

Ausdruck „Tag Jahwes" geschaffene Beziehung zum Ritual des Thro
besteigungstages am Neujahrsfest. Auch andere Worte und Ausdrücke so
len zur Sphäre des Kultus oder Mythus gehören, ohne daß brauchbare Para
lelen angegeben werden; das gilt z. B. für הצפוני in 2 20, womit Joel in Wir
lichkeit die Heuschrecken meint. K. nennt 2. Analogien zum alten Fruch
barkeitskult, dessen Sprache Joel frei verwendete, obwohl er wahrer Jahw
prophet war. So stammen in 1 5 als der grundlegenden Stelle nicht wenig
als fünf Ausdrücke aus jener Sphäre: שכורים („Trunkene"), בכה („weinen"
הילל („heulen"), עסיס („Most") und כרת (niph. „verschwinden"). Wen di
überzeugt, wird K. auch sonst folgen, obwohl er nicht näher bestimmt, w
er unter „Fruchtbarkeitskult" versteht. Wer jedoch meint, daß diese Au
drücke sich nur auf die Vernichtung der Weinstöcke durch die Heuschreck
beziehen (vgl. 1 6–7), so daß es ihretwegen keinen Wein geben wird, muß d
Interpretation K.s für verfehlt halten. Wo sollten die Hörer Joels auch solc
reichen Kenntnisse der altorientalischen Religionsgeschichte erworben h
ben? Die tatsächlichen Analogien liegen in einer anderen Sphäre, in der
nur schwer greifbar sind: in der Sphäre des Kultischen. Sie beruhen dara
daß fast der gesamte israelitische Kultus aus der kanaanäischen Religi
übernommen und assimiliert worden ist.

T. H. Gaster erblickt im Buche Joel das alte Jahreszeitenspiel, dess
Ritus überall in der Welt der Ablauf der Jahreszeiten mit ihrem Sterbe
Wiederlebendigwerden und dem Auferstehungsjubel zugrunde liegt und d
sen Mythus durch den ganzen Alten Orient und bis in die griechische Lit
ratur ausstrahlt. Die Schwäche dieser Auffassung hat O. Eissfeldt für d
behandelten kanaanäischen Texte sorgfältig dargelegt[1]); das Gesagte g
sinngemäß für Joel. Er war ein Kultprophet, aber mit dem Fruchtbarkei
kult und dem Jahreszeitenspiel sollte man ihn nicht in unmittelbare V
bindung bringen.

4. Dem Buche *Amos* hat N. H. Snaith zwei seiner Studienbücher gewi
met, die weniger elementar als die übrigen sind. Er geht in ihnen auf d
wissenschaftliche Literatur ein und zieht für das Sprachliche die ander
semitischen Sprachen heran, vor allem das Arabische. E. Hammershai
hat einen gründlichen und nüchternen Kommentar verfaßt, der vor alle
den Studenten in die exegetische Arbeit einführen soll. Er folgt der Tende
M den Versionen vorzuziehen und mit Textänderungen – besonders solch
aus metrischen Gründen – zurückzuhalten. Die gattungs- und formgeschic
liche Forschung wird wenig berücksichtigt. Falls 2 3–5 von Amos stamm
hätte er die Deportation des Südreichs Juda angedroht; die Frage läßt si
nach H. kaum entscheiden. Verheißungen aber darf man bei ihm nicht

1) O. Eissfeldt in Bibliotheca Orientalis 8 (1951), S. 56–63.

unmöglich betrachten; er kann die Hoffnung gehabt haben, daß Jahwes Gnade sich durch eine Läuterung verwirklichen wird. Ob man freilich aus dieser allgemeinen Erwägung und der Bindung des Judäers Amos an die davidische Dynastie die Folgerung ziehen darf, daß 9 8–15 echt sind, ist doch sehr fraglich. Stammt ferner das Schema Unheil–Heil in den Prophetenbüchern aus dem Kultus, oder ist es nicht vielmehr aus späteren apokalyptischen Vorstellungen in sie hineingetragen worden? A. Neher, der französische und jüdische Forschung vereinigt, darüber jedoch die neuere Literatur fast ganz außer acht läßt, behandelt Text, Botschaft und Prophetie des Amos. Das ganze Buch wird dem Propheten selbst zugeschrieben, einschließlich 9 8–15 und der sog. Doxologien, die Gott als Garanten der kosmischen Ordnung darstellen.

Einige Beispiele für die Art der Auslegung seien angeführt. In 1 1 wird Amos als Prophet für Juda und Israel bezeichnet. 1 2 enthält als „perception de la présence de Dieu" (S. 11) das Echo der ersten Begegnung des Amos mit Gott. 3 3–8 gehören zu den biographischen Abschnitten. 3 1–2 enthüllen als Grundlage der Theologie des Amos den Gedanken des Bundes. 1 3–15. 2 und 3 9–15 kreisen um die Gebote des noachitischen Bundes, der der Schlüssel zum Verständnis des Universalismus des Propheten ist, während die noachitische Aufgabe Israels/Judas darin besteht, ihren partikularen Bund, die Thora, zu bewahren. Die Polemik in 4 4 f. 5 21–26 und 8 4–8 richtet sich nicht gegen den Kultus überhaupt, sondern gegen mißbräuchliche Formen der damaligen Zeit.

Die Prophetie erscheint als eine immanente Einrichtung einer Gesellschaft mit levitischer Struktur, wie es die israelitische nach N. gewesen ist. Der Prophet tritt in Erscheinung, wenn der Levit versagt. Seine Aufgabe ist nicht die Wandlung, sondern die Restauration des Bundes. Daher bringt auch die Botschaft des Amos keine neuen Wahrheiten, mit ihm beginnt keine neue Epoche der Religiosität, vielmehr ist er nur ein Glied in der Kette der restaurierenden Propheten. Falls das zuträfe, wäre allerdings zu fragen, ob die Prophetie es überhaupt wert ist, daß man an sie andere als nur religionsgeschichtliche Maßstäbe anlegt.

Auch R. Gordis hält das ganze Buch für echt, da Amos sich außer mit Israel auch mit Juda befaßte und seine Wirksamkeit nicht mit der Vertreibung aus Bethel endete. Die erste Sammlung 1 1–7 9, die dem Buch zugrunde liegt, enthält Worte aus der Zeit vor seiner Vertreibung, nach denen er noch auf eine Rettung Israels hofft. Es stört G. nicht, daß diese Hoffnung nur in dem „vielleicht" 5 15 ausgedrückt wird, dem die zahlreichen Drohworte in diesen Kapiteln gegenüberstehen. Der historische Bericht 7 10–17 ist dieser Sammlung angehängt worden, bevor die zweite Sammlung 8 1–9 15 hinzugefügt wurde, die Worte aus der Zeit nach der Vertreibung enthält. In ihnen erwartet Amos die völlige Vernichtung Israels und setzt seine Hoffnungen

auf ein wiederhergestelltes Juda. Wie aber erklärt es sich dann, daß dies auf Israel bezüglichen Worte nicht schärfer als diejenigen in 1 1–7 9 sind, j daß die Visions- und Auditionsberichte in 7 7–9 und 8 1–3 einander gegen über 7 1–3. 4–6 völlig gleichen? Es bleibt ferner unklar, inwiefern Amos vo einem wiedererrichteten Juda sprechen konnte; gerade solche Versuch 9 8–15 für ihn zu retten, machen es erneut klar, daß diese Verse das Ex voraussetzen und daher nicht von Amos stammen können.

J. Morgenstern hat seine Amos-Studien (vgl. 1. Bericht, S. 314) als Buc vorgelegt. Interessant und reichhaltig ist besonders der noch nicht erwähnt 3. Teil: die Schilderung der sozialen und religiösen Verhältnisse in Israel se der Königszeit. Dabei wird die Beschränkung der Prophetie auf hauptsäch lich politische und soziale Betätigung ihr nicht gerecht, während wiederu der universale Gottesgedanke des Amos mit Recht betont wird. Auch F. Dij kema wird man nicht ganz zustimmen können, wenn die Bedeutung d Amos in seinem Kampf gegen die soziale Ungerechtigkeit erblickt wird, zwa vom Gesichtspunkt des an den Gott der Gerechtigkeit glaubenden Propheten der die sozialen und politischen Nöte als religiöse und moralische empfinde aber als Ziel seiner Botschaft eine glückliche Zukunft der Armen und B drückten nennt. Gibt es nach Amos eine Zukunft nicht nur für denjenige der umkehrt?

M. E. Andrews vergleicht die beiden Zeitgenossen Amos und Hesiod miteina der. Sie haben manches gemeinsam: ihre Leidenschaft für die Gerechtigkeit ur die Gottesvorstellung (Schöpfung, Lenkung von Natur und Geschichte, Forderu der Gerechtigkeit als Grundlage sozialer Beziehungen). Aber insgesamt überwie der Gegensatz: Während Amos sich auf ein zentrales Thema konzentriert, hat Hesio mannigfache Themen; Amos gelangt zu seiner Tätigkeit aus der Erkenntnis d seinem Volke drohenden Unheils, Hesiod infolge eines persönlichen Streits m seinem Bruder; während das prophetische Sendungsbewußtsein bei Amos übe wältigend ist, findet es sich bei Hesiod gar nicht.

Eine neue Frage um die prophetische Gestalt des Amos ist an der Au sage 7 14 laut geworden. A. van Hoonacker verficht die zumeist vertrete präsentische Übersetzung: „Ich bin kein Nabi (Prophet)", so daß Amos m den Nabis – den berufsmäßigen oder gar falschen Propheten, die sich dur ihre Tätigkeit ihr Brot verdienen – nicht auf eine Stufe gestellt werden wi Dagegen vertritt H. H. Rowley die Übersetzung der Revised Version: „I war kein Prophet", in dem Sinne, daß Amos noch kein Prophet oder Mi glied einer Prophetenschar war, als Gott ihn in seinen Dienst zwang, sonde daß seine Nabischaft mit dem Augenblick der Berufung begann. Die ers Ansicht entspricht am besten dem Zusammenhang von 7 10–17, die zwei wird der anerkennenden Erwähnung von Propheten in 2 11 mehr gerec Nun ist E. Würthwein von der grammatisch möglichen Deutung der Ste

ausgegangen: „Ich war kein Nabi, bin es aber jetzt" und auf Grund eingehender Untersuchungen zu der Vermutung gelangt, daß Amos zunächst ein Heilsnabi war, der Fürbitte üben konnte, dann aber zum Unheilspropheten wurde, wie die Visionen erkennen lassen. Ein Zeugnis aus seiner Nabizeit sind die Fremdvölkerworte. Dem widerspricht jedoch die Unmöglichkeit, die Fürbitte auf die Kult- und Heilspropheten zu beschränken (vgl. Jeremia und Ezechiel), das Verbrechen von Fremdvolk gegen Fremdvolk 2 1–3 zu bagatellisieren oder die Einheit 1 3–2 16 aufzulösen. Auch das Verständnis der Angaben über die berufliche Tätigkeit des Amos vor seiner Berufung 7 14 wird erschwert. Noch wesentlich kühner ist die These von M. Bič, der davon ausgeht, daß das Wort בקר ursprünglich die Eingeweideschau bezeichnet und die Bedeutung „Morgen" erst sekundär erhalten hat. Damit verbindet er dann בּוֹקֵר in Am 7 14 (gewöhnlich als „Rindviehzüchter" übersetzt) und nimmt an, daß נֹקֵד in 1 1 (gewöhnlich „Schafzüchter") damit verwandt ist und vielleicht „Leberbeschauer" bedeutet.

A. Bentzen betrachtet die für Amos als ersten Schriftpropheten immerhin erstaunliche Einheit 1 3–2 16 im Licht der ägyptischen Ächtungstexte, die die zu verfluchenden Völker in fester Ordnung (Süd-Nord-West) mit Ägypten an letzter Stelle aufzählen. Die Reihenfolge bei Amos ist dem allerdings nicht so ähnlich, wie B. annimmt, da die Worte gegen Phöniker und Edomiter (1 9–10. 11–12) als unecht ausscheiden müssen und sich die Reihenfolge NO (Aram) – SW (Philister) – SO (Ammon und Moab) – Zentrum (Israel) ergibt. Ebenso ist es fraglich, ob man parallele Riten in Israel gerade am Thronbesteigungsfest zu Neujahr suchen und aus dem Auftreten des Amos bei diesem Fest die Nachahmung dieses Rituals durch ihn folgern darf. Immerhin kann man nunmehr wohl annehmen, daß Amos das hin und wieder ausgeführte Ritual der „Ächtung feindlicher Völker, Fürsten und Dinge" formal seinen Worten zugrunde gelegt hat. Es ist die prophetische Nachahmung des Begleittextes, wie Jeremia im Zerbrechen des Kruges (Jer 19 1. 2 a*. 10–11 a) einen anderen Zug des Rituals nachahmt. B. Holwerda wendet sich gegen eine Auslegung, die in 3 3–6 lediglich Illustrationen des Kausalitätsgesetzes erblickt. Amos wollte vielmehr auf den tatsächlichen Zusammenhang zwischen einer wahrgenommenen Erscheinung und einer nicht wahrgenommenen Ursache oder nicht festgestellten Folge hinweisen. Aber das tat er doch schwerlich, um den Zusammenhang zwischen Erwählung und Verurteilung 3 2 durchsichtig zu machen, sondern um Jahwe als Urheber des wahrzunehmenden Unheils zu erweisen (3 6 b). Im übrigen trifft die Deutung selbst eher zu als diejenige von H. Junker, nach der in 3 3–8 ein eindringliches persönliches Zeugnis des Propheten für seine Sendung durch Jahwe und für den unwiderstehlichen Zwang dieser Sendung vorliegt.

In 2 6–8 sieht M. A. Beek das Interesse des Amos, wie auch sonst, ganz auf d damalige Bedrückung der Armen gerichtet, die zugleich die Gerechten sind, wä rend besondere kultische Sünden nicht erwähnt werden. Nach J. Reider ist 3 12 das ungebräuchlich gewordene ערשׂ zuerst durch דעם, später noch durch ק (beides in der Bedeutung „Bettstütze") erläutert. Durch Zusammenrücken dies beiden Glossen und Ausfall des ע entstand das jetzige דמשׁק. Würthwein verste 5 21–25 nicht als prophetische Thora, sondern faßt 5 21–24. 27 als sich steigernd und immer konkreter werdendes Drohwort in Form eines Orakels zusammen. I vermischt dabei die doch wohl ursprünglichen Einheiten 5 21–25 und 5 26–27. I nach E. F. Weidner ṣalmu (akkad.) ein Sternbild in Menschengestalt bedeute hält E. A. Speiser die astrologische Deutung von 5 26 für zutreffend. F. J. Ne berg möchte nach Beispielen im Ugaritischen und in Karatepe in 8 14 aγ das Wo דֹר „Versammlung" lesen und übersetzen: „Bei dem Leben 'deines Pantheon Beerseba!" [1])

5. Zum Büchlein *Obadja* hat A. H. Edelkoort eine Studie über Text, Ausl gung und Einleitungsfragen vorgelegt. Es ist nach ihm eine Einheit, verfaßt 55 bis 538. Nach dem nicht nationalistisch zu verstehenden Hauptgedanken a Schluß (21 b) soll mit der Rückkehr aus dem Exil die Heilszeit anbrechen, die z gleich die Vernichtung der feindlichen Völkermächte bedeutet. Es ist aber fraglic ob die beiden Worte 15 a. 16–18 und 19–21 von dem Verfasser des 1. Teils herrühre der dann doch als nationalistischer Heilsprophet nach 587 zu bezeichnen wäre.

6. Auch zum Buche *Jona* hat Snaith eine Studienhilfe ähnlich denjenige über Kapitel aus Jesaja und Jeremia geliefert. Eine sehr konservative B handlung des Buches stammt von G. C. Aalders. Er hält weder die wunde haften Züge für entbehrlich, noch versteht er das Buch als Parabel od Allegorie. Sein Verfasser beabsichtigte vielmehr, Geschichte zu schreiben sogar der Psalm ist in dieser Weise zu verstehen. Und da die jüdische Tr dition und Jesus es für historisch hielten, hält A. es für erwiesen, daß es G schichte ist. Dazu läßt sich nur fragen, ob dies auch für die Einzelheite z. B. die Bemerkungen über Größe und Einwohner Ninives, gelten soll.

Demgegenüber weisen Feuillet und Junker den fiktiven Charakter d Erzählung nach, die der Verfasser nicht als geschichtliche Begebenheit übe liefern, sondern durch die er eine Lehre geben will. Sie besagt nach F., da die Unheilsworte über die fremden Völker immer konditional bleiben, d die göttliche Gnade auch für sie gegeben ist, falls eine echte Umkehr e folgt. Jona ist der Vertreter des jüdischen Partikularismus im 5. Jh., d einen Schock erleidet, wenn diese Umkehr und Rettung sich verwirkliche An seiner Gestalt will das Buch die Juden zur eigenen Umkehr ermahne indem es erläutert, warum Gott von der Vernichtung Ninives absieht. Nac

1) B. Gemser soll in der seit 1943 bestehenden Zeitschrift der Theol. Fakult von Pretoria (De Hervormde Theologiese Studies) einige Beiträge über Amos ve öffentlicht haben.

J. zeigt der Verfasser den Juden, daß sie sich von den Heiden vielleicht ein ganz falsches Bild machen, und hält ihnen in Jona ein Spiegelbild ihres unfrommen Fanatismus vor Augen, um ihn aus dem echten Geist des prophetischen Glaubens zurechtzuweisen. Hat also die Erzählung fiktiven Charakter, so ist sie doch nicht vom Verfasser des Buches erfunden worden, wie O. Komlós zeigt[1]). Vielmehr sind ihre Elemente bei vielen Völkern bekannt gewesen. So zählt er u. a. griechische, assyrische, babylonische und indische Mythen auf, deren Züge im Buche Jona wiederzufinden sind. Der Verfasser hat sie aber seinem Zweck entsprechend umgestaltet und mit jüdischem Inhalt durchtränkt, so daß die Legende zum Träger ewiggültiger Lehren wurde. Ferner bringt K. eine interessante Aufzählung späterer Jonalegenden, die die Nachwirkung des Jonabuches deutlich zeigen. Sie stammen aus der Haggada und dem Islam, in dem Muhammed Jona als einzigen atl. Propheten im Koran nennt.

An einer Untersuchung des Psalms 2 3–10 zeigt A. R. Johnson, daß im Hintergrund die altisraelitische Auffassung von der organischen Einheit des Lebens steht, nach der der Tod eine schwächere Form des Lebens und die Lebensschwäche eine Form des Todes ist[2]).

7. B. A. Copass und E. L. Carlson schreiben *Micha* das ganze nach ihm benannte Buch zu, mit Ausnahme von 4 1–3, das auch Jesaja (2 2–4) als Verfasser haben könne. Die kritischen Fragen, die oft dazu geführt haben, 4–7 oder einen Teil davon Micha abzusprechen, bleiben unerörtert. Besser sind der Überblick über die Prophetie bis zum 8. Jh. (Joel und Jona eingeschlossen) und über den geschichtlichen und sozialen Hintergrund der Wirksamkeit Michas. Auch die Auslegung der Botschaft des Propheten ist brauchbar, sofern der Leser zwischen echten und unechten Teilen des Buches zu scheiden weiß.

Nach der sehr unwahrscheinlichen Vermutung von H. M. Weil gehört 2 1–5 zu I Kön 21 26 (oder 22. 24) als Rede des Elia, 2 6–13 zu I Kön 22 28 als Rede Ahabs (2 6–9) und Antwort des Micha ben Jimla (2 10–13). D. M. Thomas betrachtet das gewöhnlich mit „demütig sein" übersetzte צנע in 6 8 (und Prov 11 2) als zum althebräischen Vokabular gehörig mit der vom Arämäischen ableitbaren Urbedeutung „behutsam, sorgsam, vorsichtig sein". B. Reicke deutet 7 als liturgischen Text, der von Leiden und Wiederherstellung des Königs handelt und daher zu Recht als messianisches Wort verwendet wird. Aber während sich das textlich gestörte Stück 7 1–7 als Klage über die Verderbtheit des Volkes in Schelt- und Drohwort verstehen läßt, sind 7 8–20 zwar eine Liturgie, die sich jedoch auf das personifiziert gedachte Zion bezieht.

1) Ein weiterer Aufsatz von K. zu diesem Thema findet sich in Études orientales à la mémoire de P. Hirschler, Budapest 1950.

2) Vgl. ferner A. R. Johnson, The vitality of the Individual in the thought of Ancient Israel, Cardiff 1949.

8. Der wichtigste neuere Beitrag zum Buche *Nahum* stammt von A. HA[R]DAR. Unter gründlicher Ablehnung der These von P. HUMBERT, das Bu[ch] sei die Liturgie für die Siegesfeier nach dem Fall Ninives, versteht er es a[ls] religiös-politisches Werk, das um 614 aus einem kultischen Kreise in Jer[u]salem hervorgegangen ist, der für seine politische Propaganda gegen Nini[ve] den politischen Feind mit kultisch-mythischen Feinden gleichsetzte u[nd] dazu gemeinorientalische Motive aktualisierte[1]). In der Textkritik, die d[ie] wichtigsten Versionen kollationiert und lexikalische Beiträge bringt, i[st] H. mit Textkorrekturen zurückhaltend und lehnt die meisten bisher vo[r]geschlagenen ab. Seine eigenen Änderungen, z. B. in 1 3. 10. 12. 2 2. 5 si[nd] allerdings wenig überzeugend[2]). Auch daß er die Metrik als textkritisch[es] Hilfsmittel völlig ablehnt und in 1 2 ff. sogar das Vorhandensein eines u[r]vollständigen alphabetischen Psalms leugnet, empfiehlt seine Methode nicht. Zur Erklärung des Textes – mit der merkwürdigen Einteilung 1 2–2 1. 2 2–[3] 2 7–8. 2 9–14. 3 1–19 – hat H. in verdienstvoller Weise viel Material aus Mes[o]potamien und Ugarit gesammelt, vor allem aus dem Ritual des Neujahr[s]festes über den Kampf zwischen Schöpfergott und Chaosmacht, aus Tam[mu]muz-Liturgien und aus der Keret-Legende. Im Lichte dieser Texte inte[r]pretiert er nahezu jeden Vers des Buches Nahum und findet eine Fülle v[on] Über- und Untertönen des altorientalischen Kultschemas, so daß der Les[er] von den ausgedehnten religionsgeschichtlichen Kenntnissen überrascht ist, d[ie] H. den Verfassern und Hörern dieser Worte zuschreibt. Nur in vier Verse[n] (3 9. 11. 12. 14) werden keine kultisch-mythischen Motive entdeckt, für zw[ei] weitere (3 1. 18) bleibt es unklar.

So bezieht sich die „überströmende Flut" in 1 8 auf die mythologische Übe[r]wältigung des Gegners der Gottheit durch Feuer und Wasser. In 2 5 lassen die durch die Gassen rasenden Wagen an den einen Wagen denken, der beim babylonische[n] Neujahrsfest durch die Stadt fuhr, das Straucheln und Eilen zur Mauer an d[ie] Zeremonie, in der die Tammuz-Verehrer zum Tempel strömen, um den zur Mau[er] (des Tempels) zurückgekehrten Gott zu grüßen. In 2 12–14 wird Ninive mit eine[m] raubenden Löwen verglichen, weil in einer Mythenversion Labbu (= Tiamat) a[ls] Gegner der Gottheit so dargestellt ist. Der Ausdruck „dein Volk sind Weiber" 3 13 spielt auf den in ugaritischen Texten angeblich zu findenden Mythus an, nach dem beim Angriff der Gottheit gegen seinen Feind ein Chaos ausbricht und die Gewalt zeitweilig in die Hände der Frauen übergeht.

---

1) Es ist jedoch interessant zu beobachten, daß I. ENGNELL, Profetia och tr[a]dition, S. 128 Anm. 40, das Buch als Liturgie auffaßt und sich dagegen wende[t] die Person des Propheten Nahum durch einen kultischen Kreis zu ersetzen.

2) Wenn H. z. B. in 1 12 אֶמְשֹׁל liest („ich will große Wasser spalten") und das Ver[b] von akkad. mišlu „Hälfte" ableitet, so ist das fraglich, weil Hälften stets gleich groß sind, das Spalten aber nicht grundsätzlich gleiche Teile hervorbringt.

Dabei bleibt unbeachtet, daß die Parallelen ganz verschiedenen Mythen und Ritualen entnommen sind. Vor allem werden die Texte nur oberflächlich parallelisiert, ohne daß ernstlich danach gefragt wird, ob sie – selbst bei ähnlichem Wortlaut – tatsächlich inhaltlich das gleiche meinen und bedeuten. Warum weist der Vergleich Ninives mit dem Löwen auf mythologisch-kultische Vorbilder hin, obwohl sich analoge Kennzeichnungen des Feindes überall in der Poesie finden? Entspricht die Visionsschilderung in 2 5 nicht den geschichtlich bekannten Belagerungsmethoden? Schildert 3 13 das Versagen der assyrischen Truppen nicht mit einem landläufigen und ohne weiteres einsichtigen Bild? H. arbeitet mit der Annahme, daß beim Auftreten eines gleichen oder ähnlichen Ausdrucks in alten Ritualen und jüngeren Dichtungen dieser sich in der letzteren auf die kultische Situation bezieht und sozusagen in Anführungszeichen zu setzen ist. Die bedenklichen Folgerungen dieser Methode werden bei ihrer Anwendung auf das Buch Nahum sehr deutlich[1]). Im allgemeinen ist anzunehmen, daß beide Ausdrücke unabhängig voneinander entstanden sind – aus ähnlichen Situationen, aus gleichen menschlichen Grunderfahrungen oder aus verwandter Vorstellungs- und

---

1) T. H. Gaster ironisiert sie in JBL 68 (1949), S. 171 f., an englischen Beispielen:

„To be, or not to be, – that is the question: –
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them?"

Das müßte die Zweifel des Tammuz-Bel-Baal ausdrücken, ob es besser sei, zu triumphieren oder unterzugehen. Die Frage wäre diejenige von Bel-Marduk in der Unterwelt, die Schlingen und Pfeile wären die bei den Neujahrsriten geschleuderten. Das Meer von Zweifeln wäre der Widersacher Jam (Meer) des ugaritischen Mythus, die Waffen die vom Schmiedegott an Baal gelieferten.

„Who is Sylvia? What is she,
That all our swains commend her?"

Sylvia ist offenbar die Göttin des Waldes (silva), d. h. Diana, die auch Braut in der hl. Hochzeit war. „Swain" ist gleichbedeutend mit „Hirt", und dieser meint den königlichen Bräutigam, da der König oft als Hirt bezeichnet wird. Es handelt sich also um einen Teil eines Hymnus über den Ritus der hl. Hochzeit.

„Come down, O maid, from yonder mountain height;
What pleasure lies in height (that shepherd sang),
In height and cold, the splendour of the hills?"

Das ist die Aufforderung des Hirten Tammuz an Ischtar, sich zu ihm in die Unterwelt zu gesellen, oder Baals Versuch, Anat von der Erfüllung der Bitte Baals abzuhalten (Ugarit V AB).

Denkweise. Im übrigen zeigt auch eine geschichtliche Überlegung H.s Fehlschluß. Die Worte des Buches Nahum sind in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft mit der Reform Josias entstanden, die sich gegen den fremden Einfluß, besonders den assyrischen, auf allen Gebieten richtete. Nahum in dieser Lage mit babylonisch-assyrischen Mythen und kanaanäischen Kulten in Verbindung zu bringen, ist ein Widerspruch in sich selbst. Daher kann man es mit STAMM nur tief bedauern, „daß ein begabter und ausgerüsteter Gelehrter seine Kraft einem hohen Gegenstand in so unangemessener Weise gewidmet hat“[1]).

Unabhängig von dieser Kritik bleibt als zutreffender Kern die Beobachtung, daß Nahum eine durchaus nationalistische Frömmigkeit vertritt, die weithin als für die Kultprophetie kennzeichnend betrachtet werden muß. Daran ändert auch der Einwand von J. L. MIHELIC nichts, daß die Verurteilung Ninives wegen seiner Ungerechtigkeiten erfolgt und daher auf einer ethischen Gottesauffassung beruht. Zweifellos weist Nahum auf die Widergöttlichkeit der assyrischen Politik hin, ja er hat noch weitere echt prophetische Erkenntnisse (Jahwe ist der Herr aller Völker und hat Assyrien einen zeitweiligen Strafauftrag gegen Juda erteilt); aber sie alle werden dem nationalen Gedanken ein- und untergeordnet.

Im einzelnen macht T. H. GASTER textkritische Vorschläge zu 1 12 und 2 und möchte J. VAN DOORSLAER für den Namen No-Amon in 3 8 statt der üblichen Deutung auf das oberägyptische Theben diejenige des Hieronymus auf Alexandria ernsthaft erwägen.

9. Eine eingehende und glänzende, wenn auch nicht in allen Punkten überzeugende Studie zum Buche *Habakuk* hat P. HUMBERT vorgelegt. Nach ihm ist Habakuk ein mit dem Jerusalemer Tempel verbundener Kultprophet, der das ganze Buch als Liturgie für einen Bußtag im Jahr 602/1 dichtete. Seine Originalität lag sowohl in der Synthese von prophetischen und kultischen Gedanken als auch in der Verwendung einer Liturgie zum Angriff auf den Synkretismus des Königs Jojakim. Vieles davon wird klar und schlechthin überzeugend nachgewiesen, vor allem auf Grund einer Untersuchung des Wortschatzes Habakuks, die mehr als die Hälfte der Studie einnimmt und ein doppeltes Ergebnis hat. Zunächst vereinigen sich bei Habakuk prophetische und kultische Sprachelemente – das gleiche läßt sich übrigens für die literarischen Gattungen zeigen –, so daß er als Kultprophet zu verstehen ist. Ferner ist der Wortschatz Habakuks am meisten mit dem der Propheten des ausgehenden 7. Jhs. und des Deuteronomiums verwandt, so daß er im letzten Viertel dieses Jhs. gelebt hat. Die Einzelteile des Buches bilden eine echte Liturgie: zweimal einander folgende Klage und Jahwe-

1) J. J. STAMM in Judaica 7 (1951), S. 310.

orakel (1 2–4. 5–10. 11–17. 2 1–5 a), fünf Weherufe (2 5 b–20) und abschließendes Gebet in 3, das H. mit Recht als ursprünglich bezeichnet[1]). Nicht überzeugend ist dagegen die Deutung des Frevlers auf Jojakim. Sollte in einer Zeit, in der Jeremia sich verbergen mußte und Uria getötet wurde, der angebliche Sinn dieser Liturgie den Häschern des Königs völlig entgangen sein, obwohl sie den Tempel sorgfältig überwachten? Und sollte der Kultprophet Habakuk, dem auch ein gewisses Maß nationaler Frömmigkeit eigen ist, in der Lage gewesen sein, den Spuren eines Jeremia zu folgen? Am nächsten liegt immer noch die Deutung auf die von den aufstrebenden Babyloniern bedrängten Assyrer, so daß Habakuk 626–622 anzusetzen wäre und über Nahum hinaus zu sagen hat, daß es die Babylonier sind, die den Untergang Assyriens herbeiführen.

H. Schmidt betrachtet 1 2–4. 12–13. 3 18–19 als Psalm (Klagegebet eines Einzelnen); mehrere Ausdrücke dieser Verse stammen aus der forensischen Sphäre. Der Psalm, der wie der Prozessionshymnus 3 1–17 später hinzugefügt worden ist, wurde infolge der Auffüllung des freigelassenen Anfangs und Schlusses der Schriftrolle in der angegebenen Form aufgeteilt. Aber warum ist dann 1 12–13 mitten in den Text geraten?

Textstudien zu Hab 3 stammen von W. A. Irwin (der das Kapitel als nicht mit 1–2 zusammengehörig, aber vorexilischen Ursprungs betrachtet), J. R. Garcia und W. F. Albright, Einzelbemerkungen zu 3 4. 7 von G. R. Driver und Gaster. Interessant sind die beigebrachten Parallelen. I. Zolli sucht vor allem an 3 3–5. 7 zu zeigen, daß Habakuk offenbar an der ägyptischen Renaissancebewegung zurück zu den mythologischen Texten des 14. Jhs. teilgenommen hat und die Ideen Echnatons benutzt, um Jahwe in diesen literarischen Formen zu preisen. Jedoch ergibt sich der Hauptbeweis erst durch Textänderungen in 3 4 und die Annahme in 3 3. 7, daß Jahwe nicht vom Sinai, sondern von Ägypten kommt. Mit Kritik an den ugaritischen Parallelen, die U. Cassuto und Gaster beigebracht haben, führt Irwin Hab 3 auf die Tafel IV des babylonischen Schöpfungsepos als seiner literarischen Quelle zurück, während Albright neues ugaritisches Material beibringt. Die Frage bedarf offensichtlich noch weiterer Untersuchung, wobei freilich die israelitischen Theophanieschilderungen berücksichtigt werden müssen.

10. Die Tätigkeit des Propheten *Zephanja* wird von J. P. Hyatt, entsprechend seiner Ansicht über diejenige Jeremias (nach 615), in die Regierungszeit Jojakims verlegt (608–598). L. P. Smith und E. L. Lacheman betrachten das Buch gar als pseudepigraphisch und wie Daniel auf dem Hintergrund von 200 v. Chr. zu verstehen.

---

1) Besser ist wohl 2 1–4 als Jahweorakel abzuteilen, so daß 2 5–20 die Weherufe enthalten, die übrigens der „Gewißheit der Erhörung" im Klagelied entsprechen. Ferner ist 3 wohl besser als Schilderung der in 2 1–4 erwähnten Vision zu verstehen, die als bestätigender Abschluß dienen soll.

Eine überwiegend textkritische Studie zu Zephanja stammt von G. G. LEMAN. Er folgt der konservativen Textbehandlung, so daß die Kollation v M mit den wichtigsten Varianten zugunsten von M ausfällt (auch die „Abe wölfe" 3 3 werden mit dem „Hauch der Wildnis" verklärt). Die liter kritische und formgeschichtliche Untersuchung ist schwach. Als spät Hinzufügungen werden 1 1–3. 17 aβ. 18 b. 2 10–11. 3 8 b β–10. 17 c–20 betra tet. Aber darf man in 2 4–14 mehr als 2 4. 5–6*. 13–14 von Zephanja herlei und ihm andererseits 3 9–10. 16–18 aα absprechen? Zephanja wird als Schü Jesajas bezeichnet. Er wendet sich gegen kultprophetische Kreise in Je salem, von denen das Deuteronomium stammt, ist aber selbst von de Gedankengängen beeinflußt und steht dem Kultus nicht so ablehnend Jesaja gegenüber. In ihm nähert sich also die von Jesaja bestimmte Unhe prophetie der national-religiösen Strömung an, wobei der Restgedanke Mittel zur Herstellung dieser Synthese dient. Diese Kennzeichnung Zepha jas trifft jedoch schwerlich zu. Zwar ist richtig gesehen, daß der Prophet v Jesaja abweicht, so daß man fragen muß, ob er überhaupt als dessen Schü gelten darf. Dasjenige Element, in dem er abweicht, ist vor allem sein l lösungsglaube (3 9–18 a α). Ihn hat er jedoch nicht von kultprophetisch Kreisen übernommen, die dergleichen nicht kannten, sondern von Hosea

11. In ähnlicher Weise hat L. G. RIGNELL *Sacharja* 1 7–6 15 ausführl exegetisch behandelt. Er betrachtet den Abschnitt als eine literarische E heit, in der drei Textbestandteile zusammengefaßt sind: Weissagungen charjas aus der Zeit unmittelbar vor dem Tempelbau (z. B. 1 16. 2 12– 3 8–10), Visionsberichte (so muß es statt „Visionen" heißen) aus der Zeit na Beginn des Tempelbaus, schließlich Deuteworte und erklärende Sätze Verbindung der beiden anderen Textelemente (z. B. „Ihr sollt erkennen, d Jahwe Zebaoth mich gesandt hat" o. ä. in 2 13. 15. 4 9. 6 15). Als der Proph seine Visionsberichte schriftlich fixierte, zitierte er einige der wichtigst Jahweworte, die er früher verkündigt hatte, um zu zeigen, daß ihr Wahrhei gehalt durch die hochwertige Offenbarung in den Visionen bestätigt wer Es finden sich keine späteren Zusätze oder Glossen. Der vielfach mit Rec als Glosse bezeichnete Vers 1 10 wird dadurch gerettet, daß 1 9 b als „Nac tragung" verstanden und 1 9 a. 10 miteinander verbunden werden; der Hau teil von 2 4 bα wird als retardierende Wiederholung von 2 2 b aufgefa 2 10 f. ist mit den Worten zu vergleichen, die der angelus interpres dem P pheten mitteilt. Ferner behält R. in allen Fällen M grundsätzlich unver dert bei. Er ist in keinem einzigen Wort beschädigt, und G bietet nirgen eine bessere Lesart, wie R. durch umfassende Vergleiche der Versionen u ihrer Lesarten zu beweisen sucht. Jedoch führt diese Methode, M immer ein Sinn abzugewinnen, zu merkwürdigen und völlig unwahrscheinlichen A fassungen. So soll in 2 12 der Sinn des אחר כבוד darin liegen, daß Sacharja d

olgende Jahwewort früher empfangen hat, während Th. C. Vriezen es inleuchtender als Glosse bezeichnet, die die Umstellung von 2 12 b „hinter" 9 anzeigen sollte, in dem das Wort כבוד vorkommt. Auch der Hinweis auf lie stilistischen Besonderheiten der hebräischen Sprache ist nicht immer glücklich. Aus angeblich perfektischen Formen werden exegetische Schlüsse gezogen (1 17. 3 9. 6 12 f.), während es sich in Wirklichkeit um konsekutivisches Perfekt mit imperfektischer Bedeutung handelt. Auf Grund dieser literar- und textkritischen Voraussetzungen kommt R. zu neuartigen Deutungen, die jedoch ebenso fragwürdig sind wie ihre Grundlage. 1 7 gilt als datierte Einleitung sämtlicher Visionsberichte. Der Sinn der 1. Vision ist, daß die Völker noch nicht begonnen haben, sich in Bewegung zu setzen, um an Israels Verherrlichung mitzuwirken. In der 5. Vision hat Sacharja die Verheißung Jahwes an David über die Thronfolge der Davididen und den Bau des Tempels auf Serubbabel angewendet, wozu noch die Priester einen Ort in der Verheißung erhalten. Nach der 8. Vision bringen die zwei Gespanne mit den schwarzen und den weißen Pferden den Geist der Heilszeit ins Nordland, zum Unglück für das feindliche Weltreich und zur Rückführung des Gottesvolkes aus der Gefangenschaft. Die Farben der Pferde in der 1. und 8. Vision beziehen sich auf den Auftrag, den die von Jahwe ausgesandten Reiter haben, nicht aber auf die Himmelsrichtungen. Denn das würde Textänderungen in 1 8 und 6 6 f. und die Annahme der Abhängigkeit Sacharjas von babylonischen Vorstellungen erforderlich machen. Solche Abhängigkeit aber hält R. für unwahrscheinlich, auch wenn sich auf diese Weise keine Erklärung mehr für die beiden Berge in 6 1 finden läßt. Sacharja bewegt sich ganz und gar in israelitischen Vorstellungen, wobei 2 14 f. 3 9. 4 sogar von der priesterschriftlichen Quellenschicht des Hexateuchs abhängig sein sollen (Ex 29 45 f. 28 36–38. 25 31–37)! So ist mit R.s Buch für das Verständnis Sacharjas wenig gewonnen.

Die Studien von C. L. Feinberg sind bedauerlicherweise nicht anders zu beurteilen. Nach ihm rührt das ganze Buch von Sacharja her (1–14), u. a. weil für Jesus das gesamte Zwölfprophetenbuch heilige Schrift war. Sacharja gibt die messianische Prophetie im Auszug wieder und hat als weiteres wichtiges Thema den Tag Jahwes. Die Visionen führen durch Gottes Handeln an Israel von der Zeit seiner Züchtigung bis zur Wiederherstellung in seinem Land mit Stadt und Tempel unter dem Messiaskönig. Wesentlich bedeutsamer sind demgegenüber die Untersuchungen von A. Jepsen, auch wenn man seinen Hauptthesen nicht zustimmt: der Ausscheidung des 4. Nachtgesichts und der Ablehnung des Datums 1 7 mit der zeitlichen Verlegung der Visionen in die Zeit Haggais. Wenn J. die 1./8., 2./3. und 6./7. Vision als in gewissem Sinne symmetrisch bezeichnet, läßt sich dasselbe von der 4./5. sagen.

Das 4. Nachtgesicht antwortet nach J. auf die Frage, ob ein Mann wie Jo wirklich Hoherpriester in der neuen Zeit sein könne. Der Satan als sein irdisc Gegner und Repräsentant all seiner Widersacher verleumdet ihn, Gott aber s Josua Recht. R. R. Schärf macht den begrüßenswerten, aber nicht immer gel genen Versuch, die Gestalt des Satans mit Hilfe der Psychologie C. G. Jungs allmähliche Bewußtwerdung und Auflösung der „Ambivalenz" Gottes zu verstel wie man in ähnlicher Weise religionsgeschichtlich die Abspaltung des Dämonisc in Jahwe bis zu seiner Personifizierung verfolgen kann. Im 4. Nachtgesicht Jahwe dann seiner dunklen Seite Herr geworden, indem der Engel den Josua gegen der „Gerechtigkeit" rettet – wovon der Text aber in dieser Form ni spricht! Jedenfalls geht es um die Bestallung und Amtseinführung Josuas als Hoh priester der Heilszeit, wie E. Sellin ausführt, um dann in den Sprüchen 3 8 4 6 f. 8–10 a eine von Jahwe ausgestellte steinerne Schenkungsurkunde des hl. L des für Serubbabel und damit dessen Bestallung zum messianischen König zu e decken. Auch nach E. E. Le Bas tragen die Steine in 3 8 f. 4 7 wie derjenige Jes 28 16 messianischen Charakter. Zur Deutung des 7. Nachtgesichts sucht R aus der Geschichte des Wortes רשע die ursprünglich rein forensische Bedeutu des Wortes רִשְׁעָה zu zeigen. Die Schuld der Väter hat zur רִשְׁעָה, dem Verdammur urteil und Exil, geführt. Dieser personifizierte Schuldspruch räumt nun in d leeren Getreidemaß das Land. Nach Jepsen hat die von Sacharja angeferti Krone (6 9–15) nicht – wie oft mit Textänderung angenommen – Serubbabel, s dern Josua als Zeichen dafür getragen, daß der צֶמַח (Serubbabel) bald erscheu unter dem die Heilszeit beginnt und der den Tempel baut.

12. Der Text von *Sach 9–14* ist von T. Jansma nach M und den Versio untersucht worden. Da diese Kapitel nachexilisch sein dürften, sind ein Rezensionen ihres Textes zeitlich nicht viel später entstanden; trotzd erscheinen einige schwierige Stellen von M in gleicher Weise auch in ihn J. schließt daraus, daß der hebräische Text in der verhältnismäßig kur Zeit zwischen seiner Entstehung und seiner ältesten Version eine Geschic durchlaufen hat, die mit den Methoden der Textkritik nicht aufgehellt w den kann. Im übrigen findet er in den Versionen und den hebräischen Te formen bedeutsame Varianten, die aus exegetischen Gründen besser z Kontext passen als die Lesart von M.

In einer territorialgeschichtlichen Studie zu 9 1–8 kommt K. Ellic gemäß der zeitgeschichtlichen Lage des Wortes, nach der Juda in Not und zu den Philisterstädten ein eigentümlich feindlich-freundliches Verhä nis besteht, zu dem Ergebnis, daß das Wort aus dem Jahre 332 stammt, dem die persische Herrschaft in Syrien, Phönikien und Palästina du Alexander zusammenbrach. C. Brouwer untersucht nach vorbereitend Kapiteln über die Bedeutung des Hirten im Alten Orient und AT und ü die Prophetie Sacharjas, dem er wie Feinberg das ganze Buch zuschre (9–14 stammen aus der Zeit um 480), im einzelnen 11 1–17 und 13 7–9.

rsteren Abschnitt findet B. Gott als die hypostasierte göttliche Gerechtigkeit beschrieben, die von den Führern des Volkes als dessen Hirten die Aufgabe des Wächters übernimmt, womit auf das Exil und die Heimkehr angespielt wird. Da er danach nicht die Errichtung des Tempels als erforderlichen Lohn erhält, verstößt er sein Volk nochmals, indem er es schlechten Hirten ausliefert. Demgegenüber kündigen 13 7–9 die Ankunft des guten Hirten an, der mit dem Durchbohrten von 12 10 identisch ist. Die Studie leidet an der wenig sorgfältigen philologischen Bearbeitung des Textes, wodurch auch ihr Ergebnis fragwürdig wird.

S. I. Feigin bringt akkadische Parallelen zu 9 9, in denen es heißt: „ein Bote an anderer Stelle: ein Schwacher oder Demütiger oder Kleiner) reitend auf einem Esel". H. Doergens bringt Bemerkungen zur Erklärung von 11 13 im Verhältnis zu Matth 27 5–10, H. Loewe zu 14 5 aus dem Seder Olam, der ersten nachbiblischen hebräischen Chronik, wonach 14 von einem Zeitgenossen Jesu stammt.

13. In den wenigen Beiträgen zu *Maleachi* erörtert A. Herranz die Frage, ob es sich in 1 2–5 nur um die Personen Jakob und Esau oder um die Völker Israel und Edom handelt und kommt zu dem Ergebnis, daß Personen und Völker zusammen gemeint sind. A. Robinson sucht das Bild des Silberschmelzers in 3 3 verständlich zu machen. Wenn die Schlacke ausgeschmolzen ist, wird das Silber plötzlich zu einem flüssigen Spiegel, in dem der Schmelzer sein Bild erblicken kann; dann weiß er, daß seine Arbeit getan ist. Wenn Gott die Seelen heiligt, wird er ebenso um die Erfüllung seiner Aufgabe wissen, wenn sich in ihnen sein eigenes Bild widerspiegelt.

Theologie und Liturgie

Von Götz Harbsmeier

I.

„Die Geschichte der *Auflösung* der alten gottesdienstlichen Formen in der Evangelischen Kirche Deutschlands" hat Paul Graff im Jahre 1921 in einem ersten Bande vorgelegt. Zur selben Zeit ist die Geschichte der *Wiederherstellung* der alten gottesdienstlichen Formen in der Evangelischen Kirche in Deutschland bereits im Gange. Heute wird *diese* Geschichte geschrieben. Jüngst hat dies Karl Ferdinand Müller, Bad Schwartau, umfassend getan. Seine Arbeit ist in dem von Liemar Hennig herausgegebenen Sammelwerk „Theologie und Liturgie" im Johannes Stauda-Verlag 1952 in Kassel erschienen. Der Titel lautet: „Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche. Ein Beitrag zur Frage nach den theologischen Grundlagen des

Gottesdienstes und der liturgiegeschichtlichen Entwicklung in der Geg
wart."

Dieses Buch vermittelt dem Leser einen guten Überblick über die Proble
und Ergebnisse der liturgischen Bemühungen von Paul Graff bis heute.
bietet den Versuch einer theologisch orientierten Erfassung von Wesen u
Funktion der Liturgie und unter diesem Gesichtspunkt auch eine Darstellu
der liturgischen Erneuerungsbewegungen von ihren Anfängen bis hin
ihrer neuerlichen Einmündung in die offiziellen Kirchenagenden und de
Einführung in die Gemeinden. Wer wissen möchte, woher und wohin
Kirche in ihrer liturgischen Gestaltung des Wegs ist, der wird gern
diesem Buch greifen und mit besonderer Dankbarkeit die Zusammens
lungen der neuen Gottesdienstordnungen sowie der wesentlichen Litera
begrüßen. Mit Recht bemängelt allerdings Hermannus Obendiek in
„Reformierten Kirchenzeitung" Nr. 16/17, Aug./Sept. 1952 die summarise
Zitierung Luthers und das Fehlen eines ausdrücklichen Hinweises auf
programmatischen Äußerungen Luthers in seinen liturgischen Schrift

Der Verf. steht selbst in der liturgischen Arbeit und beurteilt den L
der Dinge auf diesem Gebiet im ganzen positiv, obwohl er sich
Kritik keineswegs verschließt, die die liturgischen Bemühungen im Laufe
Zeit begleitet hat. Für ihn ist jedoch die liturgische Erneuerungsbewegu
trotz aller durchgemachten Irrungen und nach einem mehr und mehr
stimmend gewordenen Läuterungsprozeß zu guten, brauchbaren Früchten
kommen, die dem Leben der Kirche nur dienlich und förderlich sein könn

Mit wirklich radikaler Fragestellung begegnet er dieser ganzen E
wicklung zur Wiederherstellung der alten gottesdienstlichen Formen nic
Der Grundton ist eher der der Freude an einem zum Besten der Kir
gelungenen, verdient siegreich fortschreitenden Neuordnungswerk. W
möge dieser Freude herrscht auch die Atmosphäre einer sehr weitgehen
Versöhnlichkeit selbst mit derjenigen theologischen Arbeit, die ihren Schw
punkt nicht eben auf dem Felde liturgischer Betätigung hat, wie sie jetzt
Schwange ist. Ja er hält für vereinbar, was ein Leser, dessen Interesse u
Hoffnung mehr an der Problematik der Verkündigung, der rechten Pred
und Unterweisung und damit auch an der hermeneutischen Frage haf
für unvereinbar mit all den gegenwärtigen liturgischen Neuordnungen u
den damit verbundenen Hoffnungen und Erwartungen halten wird. So w
das Grundverhältnis von Theologie und Liturgie, bzw. Dogma und Gott
dienst – das Leitmotiv des ganzen Buches! – mit der Dogmatik von K
Barth bestritten, ohne daß es dadurch zu einem wirklich ernsthaften Geg
satz zu W. Stählin käme.

Im Gegenteil: es wird zu zeigen versucht, daß und wie die nicht geleugn
Spannung zwischen Barth und Stählin auf verschiedene „Lehrtypen"

ückgehe, „die sich überschneiden, durchdringen und gegenseitig befruchten" S. 260.

Der dritte „Lehrtyp" in dem Bunde des reformierten Barth mit dem ökumenischen" Wilhelm Stählin in der Mitten – ist der „lutherische" von 'ETER BRUNNER und HANS ASMUSSEN! „In der Vielfalt der Gedanken und er Aussagen erweist sich dabei die Tatsache als wahrhaft beglückend, wie iner den andern braucht, um auf dem rechten Wege zu bleiben und sich usrichten zu können: die lutherische Kirche die reformierte, die reformierte Kirche die lutherische und beide zusammen die christliche Kirche in aller Welt." S. 260.

Auch OTTO WEBER und GÖTZ HARBSMEIER vertreten nach M. berechtigte Anliegen, durch welche aber doch im großen und ganzen etwa die Konzeption W. Stählins oder Hans Asmussens oder Peter Brunners so wenig in Frage gestellt wird wie durch das dogmatische Anliegen Karl Barths.

Hier erhebt sich aber denn doch die Frage, ob nicht in dieser irenischen Sicht der Dinge die Problematik in dem Umkreis Theologie und Liturgie allzu freundlich verschleiert wird. Müller hätte ganz recht, wenn er meinen würde, auch die radikalsten Kritiker stünden der Notwendigkeit liturgischer Neubesinnung und Neugestaltung durchaus positiv gegenüber und sagten kein radikales Nein zu dahin gehenden Bemühungen überhaupt.

Offenbar aber meint er nicht das, sondern er nimmt unwillkürlich das Ja zu jener Notwendigkeit bereits auch als ein Ja zu dem Grundanliegen der *vorliegenden* Bemühungen. Das aber ist doch schon ein weiterer Schritt, den nicht alle, die zu den Fragen des Gottesdienstes ihre Stimme kritisch erhoben haben, so ohne weiteres tun werden. Es würde die Darstellung der Probleme und Ergebnisse der liturgischen Arbeit seit 1921 nur um so spannender und auch fruchtbarer gemacht haben, wenn der Verfasser im Verfolg der kritischen Stimmen – gerade auch der Barths – die *Gegensätze*, das *Unvereinbare* herausgestellt hätte, die Punkte also, an denen es auf Biegen und Brechen steht. Gerade durch das Konfrontiertwerden mit den Punkten, an denen die Liturgische Erneuerungsbewegung radikal in Frage steht, kann ja doch allein deutlich werden, was hier eigentlich gespielt wird, und kann auch dafür Sorge getragen werden, daß der Liturg mit der Gemeinde die fertigen Ergebnisse in einer wirklichen Entscheidung und nicht rein als Verbraucher, der nun mal nichts anderes mehr kriegen kann, übernimmt. Denn eine an den Verbraucher gelieferte Liturgie bester Qualität würde ohne solche Entscheidung genau ebenso „verbraucht" wie die bisherige und hätte so ihren Sinn völlig verfehlt.

Aber auch abgesehen von solchen Fragen an die Darstellung, ist die Geschichte der Wiederherstellung der alten gottesdienstlichen Formen vor allem nach der theologischen Seite hin tatsächlich nicht so reibungslos

verlaufen, wie dies im sieghaften Rückblick nun erscheinen mag. Es eben *nicht* so, daß da *allenthalben* nur Überschneidung, gegenseitige Durc dringung und Befruchtung von Theologie und Liturgie vorhanden gewes wäre, und daß man einander gebraucht hätte und brauchte, um auf d rechten Wege zu bleiben. Es gab und gibt auch Theologie, die mit all d Spielarten *dieser* liturgischen Erneuerungen möglichst nichts zu tun hab möchte, wie es auch von den Alpirsbachern zu sagen ist, daß sie mit Bedac möglichst nichts mit der Theologie von W. Stählin zu tun haben möchte Dabei handelt es sich nicht um jene Spannungen, wie M. sie auch sieht, sc dern um sehr tief gehende Gegensätze und Ausschließlichkeiten, von den nun die Rede sein soll.

II.

M. E. ist M. nicht hinreichend aufmerksam darauf, daß in der Theolo und Dogmatik an den sog. „Akzentverlagerungen", den sog. „stärker Betonungen", etwa des *Wortes,* das Fleisch ward, oder des Wortes, das *Flei* wurde, ein unendlicher Qualitätsunterschied, ein ausschließender Gegens hängen kann. In der Reformation hing alles an der Akzentuierung des *S* gratia, *Sola* fide, *Sola* scriptura; eine Kleinigkeit in der Formel, eine W in der realen Bedeutsamkeit dieser Formel. Nur ein anderer Akzent, nur exklusiver Sinn in dem *Sola,* nur ein Wörtlein, und das Ganze des Glaub und der Kirche wie der Theologie ist um 180° gedreht, der unendliche, q litative Unterschied ist da; und es gibt *keine* Brücke zwischen Luther u dem Rom, dem er gegenüberstand.

Nur eine scheinbar geringfügige Akzentverlagerung im Verständnis Chalcedonense, und man ist auf dem Wege nach Rom und auch in ein unversöhnlichen Gegensatz zu den eigentlichen Intentionen von Karl Bar

Die ganze Theologiegeschichte ist voll dieser Nuancen, an denen Sein o Nichtsein der kirchlich-theologischen Existenz hängt. Denn der Ton Glaubens ist ein ungemein feiner, wunderbarer Ton. Eine Schwingung viel oder zu wenig, und es ist schon nicht mehr der Ton des Glaubens. U das gilt gerade auch in der Liturgie der Kirche. Auch da ist der Ton des Gl bens unnachahmlich. Man hat ihn nie ein für allemal. Man ist immer neu ihm aufgeboten und muß ihn selbst singen. Und die Wiederherstellung v klungener Töne ist nicht identisch mit dem Ton, den Gott jetzt von uns Glauben auch liturgisch gesungen haben will.

Da nun der Versuch M.'s, eine Grundlegung einer Theologie der Litu mit Karl Barth zu bestreiten, typisch ist für die immer deutlicher zut tretende Tendenz und Neigung, das liturgische Erneuerungswerk möglic allseitig theologisch zu verankern, müssen wir hier noch etwas genauer sehen.

Mir scheint die Verankerung des liturgischen Wiederaufbaus auch in der Theologie Karl Barths nur möglich zu sein, wenn man – freilich in bester Meinung und Absicht – die Nuancen, und die Akzentverlagerungen bei Barth und Stählin in ihrer Folgenschwere verkennt. Nur so kann aus einem mendlichen Qualitätsunterschied der Aussagen eine Spannungseinheit werden, die man für die liturgische Weiterarbeit glaubt fruchtbar machen zu können. Ich glaube wohl, daß man auf Grund der wohlverstandenen Arbeiten Karl Barths in fruchtbarer und kritischer Fortführung derselben auch zu einer Erneuerung des Gottesdienstes wird kommen können, wie es auch bereits in gewisser Weise durch ihn zu einer Erneuerung der Predigt gekommen ist, wobei die ständige Auseinandersetzung mit Bultmann nur förderlich sein könnte. Ich glaube aber nicht, daß diese liturgische Erneuerung theologisch allzuviel mit H. Asmussen, Peter Brunner oder gar Stählin zu tun haben wird. Im Gegenteil! Ich glaube, daß eine von Haus aus kirchlich-theologisch ursprunghaft an dem heute gebotenen Verständnis der Schrift orientierte liturgische Erneuerung dem unweigerlichen Gefälle der gegenwärtig siegreichen Bemühungen auf diesem Gebiete zur Restauration und inneren Rekatholisierung hin wirksam wird widerstehen müssen und können. Meine Gründe hierfür sind die folgenden:

1. Während der Ursprung des Ansatzes in der sogenannten „dialektischen Theologie" ein exegetisch-theologischer ist, ist das Grundmotiv der liturgischen Erneuerungsbewegung in den Jahren nach dem ersten Weltkriege das Erlebnis der Wiederentdeckung des Kultischen als religiöser Lebensmöglichkeit und Lebensform. An der Wiege der liturgischen Erneuerungsbewegung steht der ganz allgemein zu jener Zeit aufgekommene „Anti-Intellektualismus", steht die Jugendbewegung mit ihrer Sehnsucht nach Ganzheit, nach Existenzialität, nach einer neuen Erfassung des Sinnes des Leibes, steht ein (frommer) Vitalismus, steht die kirchliche Teilhabe an jener elementaren Bewegung hin zu den Urtrieben und Urwerten des Leibhaft-Seelischen, Irrationalen, welche bis dahin in einer bürgerlich-säkularen Moral und Askese sublimiert worden waren und nun in einer „Triebrevolte" mit Naturgewalt zum Durchbruch drängten. Auf dem Hintergrunde des wachen Empfindens für die Existenzbedrohung durch die Auflösung nicht nur der gottesdienstlichen, sondern überhaupt aller irrational verwurzelten Lebensformen spielt sich nun innerhalb der Kirche dasselbe ab, was auch im Profanen zum Durchbruch gekommen ist. Ja, man muß schon sagen, eben dies spielt nun in die Kirche hinein. Es handelt sich hier um den „Trieb nach Unterwerfung, Rettung, Bergung in ein schönes, stilvolles System „ein Gehäuse", wie Karl Jaspers es treffend nennt" (so kennzeichnet Max Scheler das sehr komplexe Phänomen der Jugendbewegung in „Philosophische Weltanschauung" Cohen/Bonn 1929 S. 86). Nur daß sich das in unserem Falle in der Kirche

abspielt, in der Schöne und unsagbaren Geborgenheit des kultischen Raum in der kirchlichen Symbolsprache, in der Gebärde der kultischen Darst lung, dem anbetenden Hymnus, in der sakralen Dimension. Auf dem po tischen und außerkirchlichen Felde konnte dasselbe dann ganz anders a sehen. Wir denken an die Singbewegung, den Wandervogel, die Arbeit jugend, die nationale, national-sozialistische Jugend, die Internation Jugend von der H- bis zur FDJ.

Wie sonst in der bürgerlichen Welt lautete auch in der Kirche die An these: Intellektualismus, Rationalismus; kirchlich gewandt „Verödung Gottesdienstes", „Intellektualisierung der Predigt" „Blutleere aller Äu rungen des kirchlichen Lebens".

Es kann nicht verwundern, daß auch in der Kirche das elementare A begehren der hier sublimierten, unterbewußten Kräfte und Werte der mens lichen Natur kommen mußte. Denn es ist ja wahr: Die Verödung Gottesdienstes und der Predigt war zugleich auch die Verbürgerlichung u Intellektualisierung der Predigt, war der Moralismus und Ethizismus seiner sublimierenden Askese, war die Verweltlichung der Botschaft Kirche, und damit der Verlust ihrer Salzkraft für die Welt. Verwunderl aber ist und bleibt, daß das Aufbegehren gegen die Verödung des Gott dienstes und der Predigt so unbekümmert und unangefochten durch Schrift und das Zeugnis der Reformatoren seinen Weg in das Kultmys rium nahm, als ob dadurch die Kirche von dem sie plagenden Übel geh werden könnte. Anstatt den Ursachen des Übels theologisch auf den Gru zu gehen, anstatt die Krisis der Verkündigung der Kirche und ihren inne Verfall angeregt und angeleitet durch S. KIERKEGAARD und vor allem Lut durch ein selbstkritisches Hören auf das, was die Schrift wirklich sagt, einmal zu durchschauen, ließ man sich von dem jugendbewegten Strom Zeit in die dem Protestantismus fremde und neue Wunderwelt des Kultisc hineintragen. Dabei ließ man sich dann freilich auch von Luther und alten Kirche nur allzugern sagen, daß man hier auch biblisch auf dem re ten Weg sei. So war und ist die theologische Rechtfertigung für dieses T und Treiben sekundär. Primär ist, daß man in tiefer Ergriffenheit entsch sen die kultischen Wege geht. Wohl ist man dabei für Kritik offen. Wohl man nachträglich bereit, anzuerkennen, daß man die Wege des Kultisc nur in Gebrochenheit innerhalb der evangelischen Kirche gehen kann. M ist aber nicht bereit, den einmal eingeschlagenen Weg der Erneuerung Kirche vom Kultischen her und zum Kultischen hin seiner Motivierung n für falsch und unzureichend zu halten. Man ist auch nicht bereit, zuzuge daß, gemäß dem „Gesetz" nach dem man angetreten ist, auch das Ziel Weges nicht eine Reformation der Predigt und des Gottesdienstes du Gottes Wort, sondern nur eine Rückkehr der Kirche hinter die Erkenntn

und Entscheidungen sein kann, in denen sie einmal das Examen ihres Glaubens gegen die Verkultung bestanden hat.

2. Und nun muß man sehen, daß es nicht möglich und darum auch nicht angängig ist, wie M. das tut, die Arbeit von Karl Barth in die liturgische Erneuerungsbewegung einzuspannen.

Gewiß, es gibt eine bestimmte Parallelität zwischen der sog. „Dialektischen Theologie" und den liturgischen Erneuerungsbewegungen. So mag man sagen: Ist der Ausgangspunkt bei Barth die Geschichte des Verfalles der Predigt und deren Hilfswissenschaft, der Theologie, so ist es bei Stählin die nicht minder große, und mit der Predigt in engstem Zusammenhang stehende Verkommenheit der gottesdienstlichen Gestaltung. Und ist Karl Barth in seinem Bemühen um die *reformatio* von Predigt und Theologie bei den Vätern der alten Kirche in die Schule gegangen, und hat er auch den Anselm vom kantischen Eise befreit, so haben Stählin und seine Mitarbeiter nun ein Gleiches im Blick auf die Liturgie der alten Kirche getan, auch sie durchaus nicht aus einem archaisierenden Interesse. Die Frage ist aber denn doch, *wie* denn nun auf beiden Seiten die Zuhilfenahme der Stimme der Väter erfolgt ist. Und was *theologisch* erlaubt und geboten sein kann, ist damit noch nicht liturgisch erlaubt und geboten. Was theologisch legitim und notwendig ist, kann liturgisch verboten sein, weil es ja in der Liturgie im Gegensatz zur Theologie nicht um die Auseinandersetzung unter Berücksichtigung der Väter, sondern um den heute gebotenen, gottesdienstlichen Vollzug geht. Das theologisch-dogmatische Interesse Barths gilt sehr resolut einem denkenden Sichklarwerden über Gottes Selbstmitteilung in der Schrift heute. Schon die Wahrung dieses Interesses duldet kein noch so gewichtiges, anderweitiges Interessiertsein daneben, dahinter oder darüber hinaus. Dem so Interessierten muß zunächst einmal alles andere „Allotria" sein. Und zu diesem Allotria zählt im Sinne von Barth nun eimal auch der liturgische Einsatz zur Erneuerung der Kirche. Denn für Barth liegt der Grundschaden der Kirche nicht auf diesem Felde, sondern er liegt darin, daß Kirche und Theologie der Klarheit über Gottes Wort in einem ungeheuerlichen Ausmaß ermangeln. Wie will man denn liturgische Erneuerung wirklich „sachgemäß" herbeiführen, ohne die entschlossene Hintansetzung dieser unbestrittenen Aufgabe hinter die vordringliche kirchlich-theologische Aufgabe? Wie will man die liturgischen Irrwege vermeiden, wenn man immer erst *hinterher* – und sei es auch mit Karl Barth – zu rechtfertigen versucht, was man zuvor einem dunkel-religiösen Drange folgend als das Entscheidende, nämlich die Verlagerung des Schwerpunktes der Bemühungen von der theologischen Neubesinnung auf Gottes Wort weg auf die liturgische Neuordnung bereits besorgt hat? Was nützt es eigentlich, daß M. vom Liturgischen her sich mit Barth im Rückgang auf das Chalcedonense positiv begegnen zu können

vermeint? Viel positiver könnten sich am selben Punkte Stählin und
Aussagen katholischer Theologen über das Kultmysterium treffen. Wich
ist doch nicht, *daß* Barth auf das Chalcedonense zurückgreift, sondern v
er es im Zuge seiner Dogmatik interpretiert! Auf diese Interpretation s
hier nur insoweit eingegangen werden, als es in diesem Zusammenhang unu
gänglich ist. Es genügt, wenn festgestellt wird, daß dieselbe auf den „(
genstand", nämlich Christus streng bezogen bleibt und nicht dem heillos
Fehler verfällt, nun mit der Formel „ungeteilt und ungetrennt" o
„unvermischt" und „unverwandelt" ohne weiteres auf dem liturgisch
Felde und allen möglichen anderen Gebieten herum zu operieren, wie d
W. Stählin mit der so viel mißbrauchten Formel „In, mit und unter"
tun pflegt.

Derartige Ausweitungen des Gebrauchs christologischer und anderer F
meln auf jedweden kirchlichen Gegenstand müssen jedenfalls jeweils se
gewissenhaft begründet werden. Denn sie sind von folgenschwerer Tragwei
Es ist eine Sache auf Leben und Tod der Kirche, ob u. wie etwa die chalce
nensischen Formeln in das liturgische Tun der Kirche oder gar auch in
Ecclesiologie hinein prolongiert werden, oder nicht. Und es ist von ähnlic
Bedeutsamkeit, ob man die Formel „In, mit und unter" schlankweg auf d
Kirchenraum, den Altar, die Vasa sacra, den Talar und die kultische
bärde – wo soll man hier eigentlich halt machen? – auf das Pfarramt, d
Cruzifixus, den Gesang usw. usw. geistreich ausdehnt oder nicht! Derart
Verallgemeinerungen christologischer Aussagen oder das Sakrament betr
fender Formeln sind nicht nur bequem, sondern auch lebensgefährlich
der Kirche. Abgesehen davon, daß sie dem Verstehen gar nicht förderli
sind, lenken sie die allgemeine Tendenz in die Aufhebung des Gegenüb
von Christus und seiner Gemeinde. So wird dann Christus der Gemeinde e
verleibt, er wird in sie, in ihren Gottesdienst hinein verobjektiviert. U
wenn die Stimme des Volkes dann zu diesem ganzen kirchlichen Geha
nicht mehr zu sagen vermag, als daß es sich da um „katholisierende N
gungen der Ev. Kirche" handelt, so könnte in diesem Falle einmal Voll
Stimme Gottes Stimme sein.

3. Will man das Verhältnis der Gemeinde in ihrem Gottesdienst, und
engeren Sinne in ihrer Liturgie zu Christus bestimmen, so kann dies jed
falls nicht mit christologischen Formeln geschehn, auch nicht mit der Aber
mahlsformel Luthers. Ich weiß schlechterdings nicht, was es eigentlich
deuten soll, wenn M. sagt: „Die Neuordnung des Gottesdienstes ist
christologisches Problem, denn der Inhalt jedes Gottesdienstes ist die
genwart Jesu Christi. Andernfalls handelt es sich um keinen Gottesdien
Wo von der Gegenwart Christi die Rede ist, muß also von der Offenbaru
und von der Inkarnation gesprochen werden. Darum ist die dogmatis

Grundlage jeglicher Lehre und Ordnung des Gottesdienstes die Lehre von der Person Jesu Christi."

Eines ist doch die theologische Aufgabe der Christologie. Natürlich werde ich ohne theologische Klarheit in dieser entscheidenden Sache auf dem Gebiet der liturgischen Gestaltung so wenig wie auf jedem anderen Gebiete etwas Rechtes zuwege bringen. Aber gerade *wenn* ich nun christologisch recht beraten bin, wenn ich also weiß, an wen ich glaube, wer mir dient und wem ich dienen soll, wer es da im Gottesdienst mit mir zu tun hat und mit wem ich es zu tun bekomme, gerade dann ist doch mein Gottesdienst und seine Gestaltung eine vollziehbare Aufgabe, die von der eigentlichen Christologie verschieden ist. So gewiß diese Aufgabe der liturgischen Gestalt ständig auf Christus bezogen ist und auf meine Erkenntnis Christi, so gewiß ist doch aber die jeweils gefundene und geübte Gestalt gottesdienstlichen Vollzuges nicht einfach eine christologische Sache, sondern eine Sache ganz eigener Art und Problematik. Christum kennen und liebhaben ist *nicht* ohne weiteres gleichbedeutend mit der Ausübung oder Gestaltung einer rechten Liturgie. Auch die Umkehrung dieses Satzes ist richtig.

Wenn man aber so, wie M. das offenbar vorschwebt, den rechten Gottesdienst geradezu aus der rechten Dogmatik bzw. Christologie *deduziert*, dann läuft schließlich doch alles darauf hinaus, daß die „Zeremonien" „Riten" und „Traditionen" (Aug. VII) selbst christologische Dignität und Verbindlichkeit erhalten. Denn dann ist nicht mehr das Wort, die reine Lehre in der Verkündigung und das Sakrament *allein* das „christophore" Element, sondern auch alles, was sonst noch zum gottesdienstlichen Vollzug dazu gehört. Dann ist eben *alles* Sakrament, *alles* Christus bzw. christophor. Denn man muß dann von dem ganzen gottesdienstlichen Geschehen sagen, was man von Christus auch sagt. Auch dieses Geschehen hat zwei Naturen, unvermischt und ungeschieden usw.

Hier aber gilt in Wahrheit eine andere Formel: Simul justus, simul peccator! Das ist die „Zweinaturenlehre" von der Kirche und gerade auch von ihrem Gottesdienste. Und sie gilt gerade deshalb, weil Gott in Christus Mensch ward. Gleichwohl ist die Formel simul justus, simul peccator *keine* christologische Formel. Hier gründet aber auch die köstliche Freiheit des evangelischen Gottesdienstes von der Knechtschaft unter den angeblich objektiv heiligen Zeremonien, Riten und Traditionen, die auf alle Fälle doch Menschenwerk sind. Und es gründet hier auch die noch köstlichere Freiheit, gute Agenden, gute Gesangbücher zu machen und in guter Ordnung wie mit gutem Geschmack ohne dogmatische oder sonstige Metaphysik Gottesdienst zu halten, wie es uns am besten gefällt. Hier haben wir die rechte „Analogia relationis". Sie erlaubt auch in Sachen der Liturgie den dort so wenig heimischen Humor, nicht den Humor der klerikalen Liturgen *neben* ihrem kultischen

Tun, sondern den Humor *im* gottesdienstlichen Vollzug, das Kind jener Fr heit der „Heiligen", die singen können: „Indes laß dies Lallen – besse Dank ich dorten geb – Jesu, dir gefallen."

Eine jede „Grundlegung der Metaphysik der gottesdienstlichen Sitt und Gebräuche"[1]), mag sie bestritten werden mit der besten Theologie, läu früher oder später auf einen uniformen Meßkanon hinaus, in welchem da die Kirche die Objektivation, die Verleiblichung ihrer Einheit zu erblick haben wird. Daß die Einheit des Leibes Christi mit seinem Haupte: Christ gerade darin bestehen könnte, daß die Gestalt des Gottesdienstes der Vi falt der Weisen entspricht, auf die Menschen in sehr verschiedenen Zeite Völkern, Gefahren und Anfechtungen als geheiligte Sünder ihres Glaube leben, diese reformatorische Einsicht läge dann in diesem uniformen Me kanon begraben. Es dürfte an der Zeit sein, vor einem solchen Ehrenbegrä nis für Christus mit uniformer liturgischer Feierlichkeit zu warnen.

M. kann im vermeintlichen Anschluß an Barth sagen: „Wenn Jesus Chr stus die Mitte oder der Schnittpunkt, der Anfang und das Ende aller Zeit ist, der Zeit Gottes und des Menschen, dann bekommt auch der Mensch m seinem zeitlichen Handeln in der Liturgie in einer bestimmten Weise t an Gottes Zeit und Handeln, wo immer Gottes Offenbarung in die Zeit ei geht. Die Liturgie des Menschen vollzieht sich in der geschaffenen Zeit ur ist und bleibt irdisches Handeln. Als solche wird sie aber durchleuchte erfüllt und durchdrungen von Gottes Zeit und Handeln (*ἀδιαιρέτως* un *ἀχωρίστως*) und zugleich begrenzt, relativiert, bewahrheitet, gebunden, b zogen und umschlungen (*ἀσυγχύτως* und *ἀτρέπτως*). Von diesem Zugleich i das Verhältnis der himmlischen und irdischen Liturgie bestimmt. In jede Falle aber ist das Verhältnis unumkehrbar und unauswechselbar" (S. 213 Er kann auch sagen: „Die Aussagen (Barths) über die Person Jesu und d Zeit enthalten eine ganze Grundsatzung der Lehre vom Gottesdienst" (S. 213

Wir fragen, ob das in Wirklichkeit etwas anderes ist als der Christus pr longatus im Heilsgeschehen der Kirche und des Gottesdienstes, auf den ma hier hinter die reformatorischen Erkenntnisse und Entscheidungen zurück gegangen ist?

4. Wie in concreto dieses Verhältnis von Christologie und Liturgie gedac ist, erhellt aus der Ansicht M.'s, daß die lutherische Liturgie heute vor der erregenden Problem des *Opfers* stehe. Wie bei Odo Casel oder vorsichtig bei Gottlieb Söhngen muß ganz folgerichtig das Problem der „Vergeger wärtigung" der „Gegenwärtigsetzung", der „Darstellung" des Opfer Christi – auch ganz in den Gedankengängen von Hans Asmussen – *die* Au gabe der liturgischen Gestaltung des Lutherischen Gottesdienstes bezeichnen

Es kann sich nun hier nicht darum handeln, im einzelnen den Nachwei

1) Diese Wendung stammt vom Rezensenten.

zu führen, wie weit die dogmatische Arbeit Karl Barths im ganzen und auch unmißverständliche direkte Äußerungen zur gegenwärtigen liturgischen Erneuerungsbewegung von einer jeden Meßopfer-Liturgie und -Theologie entfernt sind, und wie wenig er mit seiner Christologie schon eine „Grundsatzung" für eine Lehre vom Gottesdienst hat geben wollen, wie sie M. entnehmen zu können meint. Es muß hier genügen, wenn darauf hingewiesen wird, daß schon in dem dogmatischen Grundansatz Barths von vornherein ausgeschlossen ist, das Verhältnis von Christus und seiner Gemeinde, Christus und Welt unter den Kategorieen natur- bzw. über-naturhafter organischer Kontinuitäten „strömend" -„fließend" zu denken, wie dies allem kultischen Gestalten eigen ist. Bei ihm kann von einem Heilsinstrumentalismus des gottesdienstlichen Vollzuges und der Kirche in dem Sinne wie etwa bei Peter Brunner keine Rede sein. Dazu ist Barth in seinem „Lehrtyp" viel zu sehr von Luther bestimmt, was ich leider bei dem von M. dafür gehaltenen „lutherischen" Typus nicht zu finden vermag. Darin ist Karl Barth sicherlich weit mehr Lutheraner als die Väter der liturgischen Erneuerungsbewegung, daß er mit der erstaunlichen Sicherheit (certitudo!) vermöge einer bibelgerechten Durchdenkung und instinktiven Erfassung der Probleme sich eine Kultrenaissance im Evangelischen Gottesdienst als Heilmittel strikt verboten sein läßt. Es muß einer späteren Untersuchung in dieser Zeitschrift überlassen bleiben, auf diese Dinge näher einzugehen.

Immerhin dürfte es als eine „lutherische" Aussage auch so einsichtig sein, daß, wer immer mit dem Opfergedanken in der Messe, bzw. dem evangelischen Gottesdienst operiert, der operiert mit einer kultischen Grundkategorie, die allen Kultreligionen eigen ist. Und ob er es nun aus reformatorischen Hemmungen vermeidet, den Terminus zu verwenden, oder nicht: der *Sache* nach kommt er nicht um die „unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Christi" herum. Er kommt nicht darum herum, dazu auch wieder des Priesters samt allen seinen Funktionen und seiner objektiven Amtsheiligkeit zu bedürfen. Und er *muß* dann auch die Hierarchie und den Klerikalismus wollen, ob er „will" oder nicht. Und Heilsgeschichte bzw. Heilsgeschehen *muß* dann zu einem kultischen Sonderprozeß innerhalb der Weltgeschichte werden samt allen dogmatischen Folgen.

Das alles sind aber wahrlich keine Dinge, für die man Luther wird in Anspruch nehmen können, für die aber die Rechenschaftsablage vor dem Wort Gottes heiliger Schrift, insbesondere des Paulus unweigerlich geschuldet wird.

Wie die römische Kirche es tut, so wird man auch von dieser protestantischen Seite her, selbst auch die Entscheidung des Chalcedonense samt dem ganzen Zeugnis der Schrift und der altkirchlichen Väter mit dem Meßopferkult vereinbaren zu können vermeinen! Ja, man wird auch die Reformatoren zu willkommenen Zeugen für dieses Unterfangen machen. Man wird aber

dann auch keinen triftigen Grund mehr dazu haben, in der römischen F
des Kultmysteriums, der kultischen Gegenwärtigsetzung des Opfers Chr
eine gottesdienstliche Gestalt zu sehen, die eine fundamentale Verkehrt
des biblischen Gottesdienstes, der „Lehre" und des Glaubens darstellt. U
dann kann die Zeit nicht mehr fern sein, in welcher die Protestanten erk
nen werden, daß „ihre wahrhaft evangelischen Anliegen in bezug auf
Messe" in der römischen Meßlehre „nicht verleugnet, sie vielmehr dies
ihr gewahrt und verwirklicht sehen." (So zitiert Ernst Bizer in „Eccl
semper reformanda, theologische Aufsätze, Ernst Wolf zum 50. Geburtsta
Sonderheft der Evangelischen Theologie, München 1952 in seinem Aufs
„Römisch-katholische Messe und evangelisches Abendmahl" S. 18 mit Re
den katholischen Erwin Iserloh „Der Kampf um die Messe in den ers
Jahren der Auseinandersetzung mit Luther" in „Corpus Catholicor
Heft 10 Münster i. W. 1952 S. 60.)

5. Mit hier nicht näher zu erörternder Berechtigung hat Karl Barth in
bereits genannten Festschrift zum 50. Geburtstag von Ernst Wolf u. a.
sonders gegen R. Bultmann den Vorwurf erhoben, auch er sei einseitig
dem Lessingschen Problem der Überwindung des „garstigen Grabens"
schen den Ereignissen um das Jahr 30 herum und einer jeden nach Zeit
Ort davon geschiedenen Gegenwart orientiert. Für ihn stelle sich das
blem der Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus als die im Glauben zu v
ziehende Verwirklichung der in Christus ein für allemal gegebenen *Mögl*
keit der „*ξωη*" dar. Barth sagt dazu „Gerade so wird es sicher nicht geh
„Das Problem Lessings und das Problem des Petrus" (a. a. O. S. 6).

Durch den Hinweis darauf, daß auch der mit Jesus historisch gleichzei
Petrus und etwa die Frauen am leeren Grabe oder die Hirten auf dem F
in der Weihnacht trotz ihrer Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus dennoc
keineswegs leichter hatten zu glauben als jedweder Nachfahre an ei
anderen Ort, will Barth deutlich machen, daß der Lessingsche, konsterni
Blick auf den garstigen Graben im Grunde nur der Vorwand der Angst
eine Fluchtbewegung vor der immer und überall schon durch Christus se
hergestellten Gleichzeitigkeit mit uns, und dem damit immer schon
schiedenen Sein oder Nichtsein unser selbst.

Auf der angstvollen Flucht vor der Wirklichkeit der fortwährenden Sel
mitteilung Christi an uns, vor seinem eigenen Gleichzeitigwerden mit
beruft sich der Mensch in seinem Entsetzen auf seine zeitlich-örtliche F
von dem, der doch so unausweichlich nahe ist, als wäre es nicht Christi Sa
sondern seine eigene Sorge, einen Graben zu überspringen, durch den er
nur allzu gern von Christus getrennt und vor ihm sicher weiß. So hat es
seine gute Weile und ist ganz in sein Vermögen und Wollen gelegt und h
ganz und gar von dem Gelingen seines eigenen Tuns ab, ob Christus gl

eitig mit ihm werden darf oder nicht. Und in der so ernsten Hingabe an dieses Werk gibt er sich, dem Flüchtigen, doch den Anschein eines Pilgers in das gelobte Land.

So sehr ich meine, daß Bultmann nicht so interpretiert werden darf, als gehöre er zu diesen Pilgern (man muß nur präzise wissen, um was es sich für Bultmann bei jener „Möglichkeit" in der durch den jetzt gegenwärtigen Christus konstituierten „Situation der Entscheidung" handelt, und man wird sehen, daß es hier gerade entschlossen um das Problem des Petrus und nicht das des Lessing geht. Auch ist für Bultmann das Problem der Verkündigung und Hermeneutik nicht die Frage der Vergegenwärtigung, oder Gegenwärtigsetzung jener „Möglichkeit" des „Lebens", sondern die der verstehbaren Bezeugung der faktischen Gegenwart und Gleichzeitigkeit Christi mit einem jeweiligen Hörer. Diese Gegenwart soll auch nach Bultmann durch die Auslegung und Verkündigung nicht beschafft, sondern eben bezeugt werden. Und die „Möglichkeit", die da bezeugt werden soll, wäre schlechterdings keine „Möglichkeit" für den Menschen, wenn sie nicht als solche geschichtlich in Christus realisiert und vollbracht worden wäre. Auch für Bultmann handelt es sich hier um die Möglichkeit, außerhalb derer der Mensch als solcher *keine* Möglichkeit des Lebens hat), so sehr ich also Bultmann nicht jenen Pilgern zuzugesellen vermag, so sehr sehe ich in der allgemeinen Tendenz des Protestantismus von heute zum Liturgischen hin, was das Verständnis betrifft, in dem sie sich bewegt, eine solche Pilgerschaft.

Hier will man sich nicht an dem bezeugenden Wort von Christi Gleichzeitigkeit genügen lassen, sondern ihm eine andere, objektive Weise, und zwar nun – ursprünglich mehr emotional als in theologischer Verantwortlichkeit – die der kultischen Darstellung und Gegenwärtigsetzung dem bloßen Wort neben- oder gar überordnen. Mehr als einem klar zu sein scheint, liegt in der Tat die Motivation dieses Tuns in jener „Fluchtbewegung" und Angst, welche da meint, kultisch beschaffen zu müssen, was nur als bereits gegenwärtig proklamiert werden kann. Es soll auch *neben* und *über* dem „subjektiv" bezeugenden und vollmächtigen, proklamierenden Wort ganz oder nahezu eigenständig „gesehen und geschmeckt" werden können wie freundlich der Herr ist. Daß aber dann, wenn so „in, mit und unter" den Dingen, Gebärden und Handlungen des Gottesdienstes die Gleichzeitigkeit hergestellt werden könnte, das Problem des Petrus erst sich erheben würde, daß so niemandem der Glaube näher gebracht oder erleichtert oder ermöglicht wird, daß man so, wie Barth sehr richtig sieht, gar nicht mit dem den Glauben fordernden Wort wirklich konfrontiert wird, sondern in Wahrheit vor ihm flieht, während man sich auf es zu bewegen möchte, das ist die radikale Fragestellung, die man bei den Darlegungen von M. schmerzlich vermißt.

Sie ist es doch, die Karl Barth die unverkennbare Reserviertheit gegü über den gegenwärtigen liturgischen Bemühungen auferlegt, die es auch v hindern sollte, sich für solche Bemühungen nun auch noch auf ihn beru zu wollen. Sie ist es aber auch, welche die uneingeschränkte Bejahung lit gischer Neugestaltung grundsätzlich anders verstehen und zu anderen gebnissen kommen lassen dürfte als den jetzt vorliegenden. Das spricht keiner Weise gegen die mit größtem Respekt und Dankbarkeit anzunehmen Forschungsarbeit, die in so erfreulich großem Umfange geleistet worden Es spricht aber gegen den Gebrauch, den wir davon nach dem Vorhal derer machen sollen, die diese Arbeit geleistet haben. Es spricht aber einen Gebrauch, der zu wahren weiß, daß das Sakrament das *verbum* visil und das Wort das sacramentum *audibile* ist, ohne die Wiedereinführung ei Dualität von Wort und Kult, in welcher das Kultische dann das Mittel Gegenwärtigsetzung des Wortes wäre. Dieser Gebrauch wird der Intell tualisierung der Predigt und des Gottesdienstes nicht dadurch wehren w len, daß er dagegen die ressentimentgeladenen Geister des kultischen „Seh und Schmeckens" aufbietet. Er wird ihr dadurch wehren, daß er beidem, Predigt und dem ganzen gottesdienstlichen Vollzug im Sakrament und Beten, Loben und Danken die inhaltliche Bestimmtheit durch das *Wort* wahren, zu erhalten und klarzumachen sucht.

III.

Ohne Frage ist es richtig, daß der liturgische Neubeginn nach dem ers Weltkriege, wenn auch zu Anfang aus ganz anderen Quellen gespeist, d jenigen kirchlichen Bestrebungen wahlverwandt ist, die in der Abkehr v allem Liberalismus in der Theologie und der Kirche auf der Grundlage historischen Bekenntnisse ein rettendes und bergendes Gehäuse zu errich suchten, das den Stürmen der Zeit zu trotzen vermochte.

In fruchtbarer Rückbesinnung auf das reiche kirchentümliche Erbe u die territorialkirchlich-konfessionelle Prägung wollte man nach dem Fort des landesherrlichen Kirchenregimentes nun, nach Jahrhunderten erstma in gänzlich kircheneigener Regie die Kirche neu verfassen. Es handelte s von da ab um die Findung einer kirchlichen Eigengestalt in Gemäßheit den überkommenen Bekenntnissen, nicht um zu repräsentieren, sond vielmehr, um sich als evangelische Kirche zu behaupten, ja überhaupt e in einem grundsätzlich konfessionsindifferenten Staate zu statuieren.

Noch mehr als ehedem mußte dies alles wohl oder übel in dem schützend Schatten der so beneidenswert fest gefügten und wohlgeordneten kath schen Kirche geschehen. Und mehr als ehedem übte der starke und im nierende katholische Bruder auch in seiner theologischen Geschlossenh ganz unwillkürlich nur dadurch schon, daß er da war, einen kaum zu üb

schätzenden Einfluß aus. Denn seine imponierenden Stärken zeigten sich genau da, wo der Protestantismus seine Schwächen liegen sah. Dies gilt vor allem von der Rechtsgestalt und vom Gottesdienst, vom Bischofsamt und vom liturgischen Stil, vom Lehramt und von der „agendarischen" Klarheit und Einheit, von der Bündnis- und Verhandlungsfähigkeit nach außen und von der Ausgewogenheit zwischen der Autorität des Amtes und der Mitbestimmung der Laien nach innen. Zu dem allen wollte man eine genuin reformatorische, dezidiert lutherische *Entsprechung* haben. Man wollte die katholische Gestalt nicht einfach imitieren, sondern man wollte demgegenüber die protestantische, konkurrenzfähige Eigengestalt, gar nicht als Annäherung an das Katholische, sondern gerade als Selbstbehauptung gegenüber dem Katholischen mit Hilfe des eigenen Erbes, der eigenen Tradition, des eigenen Bekenntnisses, der eigenen Prägung, des eigenen Kirchentums, der eigenen Lehre und Theologie, der eigenen Lebensordnungen. Die kirchlich-theologische Wiederentdeckung der Reformation wurde innerhalb dieser Bestrebungen fruchtbar gemacht, nicht aber als Warnung vor solchen Wegen genommen. Das „reformatorische", namentlich „lutherische Anliegen" wurde diesen Bestrebungen eingebaut, einverleibt und höchst willkommen geheißen; denn gerade die Verankerung des neu errichteten Kirchenbaus in den unantastbaren Normen überkommener Formulierungen und Formeln war das Gesuchte. Man brauchte die unveräußerlichen, sakrosankten Gegebenheiten als Fundament, auf dem man baute. Das waren dann auch die Waffen im Kampf gegen die totalitäre Bedrohung von seiten des Staates. Gerade die in dieser Zeit gemachten Erfahrungen haben nur um so mehr die Bestätigung dafür geliefert, daß man hier auf dem rechten Wege war. Und nach dem Fortfall der Bedrohung fuhr man nur um so entschlossener fort, nach den gleichen Grundsätzen neu zu bauen unter bewußter Anknüpfung an das, was man hindurchgerettet hatte.

Was konnte da willkommener sein als das Geschenk einer festen, liturgischen Neuordnung, als die Wiederherstellung der alten gottesdienstlichen Formen?

So konnte es freilich nur kommen bei einer beharrlichen Unberührtheit von einer kirchlich-theologischen Arbeit, die besonders im Gefolge von S. Kierkegaard, dann aber in ganz eigener Weise auch von Karl Barth zu einer radikalen, evangelischen Selbstprüfung geführt hat, in welcher das Reformatorische in einer ganz anderen Weise zur Geltung gebracht wurde als dies sonst zur gleichen Zeit der Fall war. Zwar kam es im Angesicht der totalitären Bedrohung durch den Staat und dessen kirchliche Hilfstruppen in Barmen zu einer Art Koalition zwischen den Trägern dieser Arbeit und denen, die um den kirchlichen Neubau im angedeuteten Sinne bemüht waren. Es hat sich aber gezeigt, daß nur die gemeinsame Not sie zusammenhielt, und daß die Gegensätze und Spannungen sehr erheblich sind.

Daran wird dadurch nichts geändert, daß bei der zunehmenden theolo
schen Durchdenkung der Probleme jenes Neubaus auch solche Theolo
beteiligt sind, die ursprünglich nicht dort, sondern in dem Kreis von „Z
schen den Zeiten" zu finden waren, oder sich später zu Barth oder Bu
mann hielten.

Jener evangelischen Selbstprüfung nun erscheinen die Wege des Neub
auf dem Fundament der konfessionellen Ausprägung, der Betonung des A
tes und der Wiederherstellung der Liturgie sowie des zu diesem Zwecke
Werk gesetzten volksmissionarischen Einsatzes in den stark ausgebau
Werken der Kirche recht fragwürdig. Sie sieht darin Restauration, Repri
nation und innere Rekatholisierung, wiewohl sie nicht verkennt, daß m
dies alles auf jener Seite gar nicht will, vielmehr mit dem allen die Kir
wieder zu sich selbst bringen möchte. Sie meint nur, daß es *faktisch* auf
stauration hinausläuft, was nach der Absicht der Baumeister – und zw
einschließlich der liturgischen Baumeister – eine wirklich den gegenwärti
Gegebenheiten entsprechende, sachgemäße Geltendmachung der der Kir
anvertrauten Botschaft und der heute gebotene Gehorsam unter ihr s
soll.

So möchte ich die dargebotenen Erwägungen aus Anlaß des Buches v
M. nicht abschließen, ohne von hier aus eine weitere radikale Frage an
Zufriedenheit zu stellen, mit welcher das Buch trotz allem, was noch zu l
ren ist, die Ergebnisse der liturgischen Erneuerungsarbeit begrüßt.

Zugegeben und mit großer Dankbarkeit anerkannt, daß die Restitut
der alten gottesdienstlichen Formen unter wohlabgewogener Hinzunah
des guten Neuen (letzteres vor allem in dem neuen Gesangbuch) in je
Hinsicht ein beachtliches Werk darstellt, an dem die Armut der Gegenw
gegenüber dem Reichtum und der Schönheit des Erbes der Vergangenh
deutlich werden kann, zugegeben auch, daß diese Wiederherstellung g
gewiß besser ist als die Auflösungserscheinungen, in welchen sich bis da
weithin die Gottesdienste bewegten, und daß es immer noch besser ist,
altem Gut zu bleiben als fragwürdige oder schlechte Neuerungen bei
behalten, zugegeben auch, daß, wenn nun schon einmal ein unabweisba
Zwang zu neuer Ordnung besteht, die Neuerungssucht auf Grund kir
lich-theologischer Liebhabereien oder Wichtigkeiten kein guter Ratge
ist, während die Gelehrigkeit gegenüber den Vätern den Vorzug u
Lob verdient: auch dann bleibt die Frage, ob die Gemeinde sich da
zufrieden geben darf. Wäre mit dem vollkommenen Gelingen der
gestrebten Neuordnung auch die *Ursache* aufgehoben, die einmal zu
Auflösung der gottesdienstlichen Formen geführt hat? Bedeuten gott
dienstliche Neuordnung und die unzähligen Neuordnungen, die die Kir
auf allen Gebieten so intensiv beschäftigen, notwendig auch dasselbe

Erneuerung"? Kann nicht die Neuordnung geradezu das Refugium sein, bei welchem die Angst vor einer „Erneuerung" im Sinne von *reformatio* an den Grundschäden der Kirche ihre Zuflucht nimmt? Ist schon, wie wir sahen, die Inanspruchnahme des Kultischen als Mittel der Gegenwärtigsetzung des vergangenen Heilsgeschehens eine Fluchtbewegung vor dem, was eigentlich im Gottesdienst zur Entscheidung kommen will, so kann selbst auch eine liturgische Neuordnung, welche eine Verkultung des Gottesdienstes gar nicht will, allein schon als *Neuordnung* die Flucht vor der eigentlichen Aufgabe, nämlich der *Erneuerung* des Gottesdienstes aus der reformatio in Verkündigung und Lehre heraus sein.

Es könnte ja sein, daß man, ohne es sich einzugestehen, Furcht vor dem jetzt gebotenen, *ersten* Schritt der radikalen Selbstprüfung von Lehre und Verkündigung vor der Wahrheit des Wortes Gottes hat und deshalb lieber erst den weniger gefahrvollen, vielmehr sichernden *zweiten* Schritt der Neuordnungen nach allen Seiten hin tut. Es könnte sein, daß die eindeutig vordringliche Frage danach, was wir eigentlich predigen und lehren, ob das denn wirklich die „reine Lehre", die viva vox evangelii ist, zu „sauer" ist, und daß man *deshalb* lieber die weniger an Sein oder Nichtsein von Kirche rührende Frage danach behandelt, wie wir denn eigentlich Gottesdienst zu halten haben, wie unsere Lebensordnungen aussehen müßten, wie die Werke der Kirche aufzuziehen sind, wie man neue Wege der Volksmission gehen muß, wie man zu einem neuen Gesangbuch kommt, wie man der Kirche die sachgemäße Rechtsgestalt und Öffentlichkeitswirkung verschaffen kann, kurz wie man alles neu ordnen kann. Mag alles schön und gut sein, was und wie da nun neu geordnet wird: Nicht um diese Frage handelt es sich hier, sondern darum, ob es recht und in der Ordnung ist, so den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun.

Es gibt aber auch noch einen anderen Aspekt derselben Sache. Es ist nicht nur die Angst vor dem ersten zu tuenden Schritt der kirchlich-theologisch jetzt vordringlich gebotenen Selbstprüfung vor der Botschaft, welche in den liturgischen Neuordnungsaktivismus treiben kann. Das da gesuchte und gefundene Refugium kann auch dem willkommen sein, der die Bodenlosigkeit nicht ertragen will, in welcher der Glaubende in dieser Welt zu stehen und den Glaubensgehorsam in der Profanität dieser Welt als den eigentlichen Gottesdienst zu üben hat. Ist es doch menschlich nur allzu verständlich, wenn etwa in der Ostzone Menschen, die unter der Liquidierung des „Humanums" schlechthin unsäglich leiden und daher in dieser Atmosphäre einfach nicht mehr zu atmen vermögen, sich auf die innere Linie gottesdienstlicher Objektivität zurückflüchten, um dort von all dem Grauen nichts zu sehen und zu hören, was sie sonst allenthalben umgibt. Aus elementarem Verlangen suchen sie nichts als Geborgenheit und finden sie nicht so

sehr in der Predigt wie in dem liturgischen Exorzismus, der sie von all d dämonischen Mächten und Gewalten befreit, denen sie sich Tag und Na ausgeliefert fühlen. Sie wollen gerade nicht die Verkündigung, die sie f von dieser, ihrer Welt, aber auch frei für sie, für das Leiden in ihr in Liebe zu ihr macht, sondern sie wollen ein liturgisches Jenseits von allede selbst wenn dies auch eine Illusion wäre. In der sogenannten „freien We aber kommen dieselben angstvollen Motive dadurch zum Ausdruck, d man die eigentliche Geborgenheit und das Heil des Glaubenden zwar eber in die gottesdienstlichen Formen und Formeln hinein verobjektiviert, v da aus nun aber in der kirchenamtlichen „Weisung" und angestrebten „Le entscheidung" z. B. gegen Bultmann oder in den Ansprüchen der Kir an die Welt (Kampf um die Schule) das objektive Gehäuse auszubau versucht, sich aber gleichzeitig in den wirklich ernsten und darum zu wagenden Entscheidungen im öffentlichen Leben darauf zurückzie daß nicht das Wohl, sondern das Heil der Menschen die Sorge der Kir sein solle. Hier geht man dann doch lieber den Weg, den die dominierer Mehrheit geht unter Berufung auf eine objektive Lehre von den „beid Reichen". Aber auch hier fallen die eigentlichen Entscheidungen nicht in Profanität des menschlichen Zusammenlebens, sondern jenseits davon Vollzug des Gottesdienstes und den Ausstrahlungen, die davon ausgeh mögen. Das Gefälle geht nicht vom Gottesdienst in die Profanität, sond aus der Welt in einen eigenständigen, kirchlichen Kosmos und einer da gehörigen christlichen Weltanschauung.

Daß dies alles durchaus nicht zu bedeuten braucht, daß man des missio rischen Einsatzes gänzlich enträt, sondern vielmehr eine ganz eigenständ Konzeption von höchst aktiver Missionierung und einem sehr totalen Öffe lichkeitsanspruch involviert, soll hier nicht unerwähnt bleiben.

Trotzdem ist das Flucht! Es ist Flucht der Kirche vor dem Konfronti werden mit dem uns zur Verfügung gestellten, doch aber über uns verfüg den Wort, mit dem Christus „*extra nos*"! Es ist Flucht vor *dieser* allein w ren Objektivität, allein wahrhaft bergenden Burg, durch die eine *jede* and Geborgenheit illusorisch gemacht, jeder andere Boden uns unter den Fü weggezogen ist. Es ist Flucht eben davor, daß in dieser Konfrontation Kirche in der Welt jedes andere Fundament, jede andere Objektivität, welche sie sich unentwegt zu gründen versucht ist, radikal entzogen werd könnte. Daß der Christus extra nos gerade dadurch der Christus pro nobis w und ist, daß er uneingeschränkt *jeden* – auch jeden liturgisch-kultische „Halt" nimmt, und ganz allein – uneingeschränkt *Er* allein – unser H sein will und ist, das ist doch die schwerste, und zugleich die allein heilsa Lebensbedrohung der Kirche und der Welt. Und so gewiß er alle Tage uns ist, so gewiß ist diese Lebensbedrohung für die Kirche alle Tage neu,

e nie überstanden, will sie immer neu bestanden werden. Macht sie fortährend in Verkündigung und Lehre die konkret zu stellende Frage an die estehende Kirche notwendig, ob jedes Tun, das sie verrichtet, also auch ie Liturgie wirklich *nur* darin besteht, und dazu dient, dieser heilsamen ebensbedrohung im Glauben anheim zu fallen oder nicht.

Hier liegt das Kriterium für Wert und Grenze jeder Neuordnung in der Kirche, so auch der liturgischen. Wie aber will man *recht* neu ordnen, wenn ie Neuordnung selbst ihr geheimes Motiv gerade in der Flucht vor jener Konfrontation hat, in der sich die heilsame Lebensbedrohung als das in der Kirche allein gültige Kriterium ereignet? Denn nicht *hinterher* ist ja irgendine Neuordnung vor diesem Kriterium zu rechtfertigen. Vielmehr ist eine ede Neuordnung schon von vornherein damit gerichtet, daß sie etwa nicht us jener Konfrontation heraus geboren ist. Es verdient, an dieser Stelle hervorgehoben zu werden, daß gerade dieser Gesichtspunkt es ist, der für den lpirsbacher Kreis oben ansteht. Damit ist sicher noch nichts darüber gesagt, ob nun die hier geleistete Arbeit ein gelungenes oder gelingendes Tun st, wohl aber, daß hier ein entscheidender Unterschied zu solchen Bemühungen auf liturgischem Gebiete liegt, deren Motiv ein rein fachmännisches oder las der symbolisierenden Objektivierungen ist. Das Gelingen ist eine Frage des Könnens und der Gaben und des Geschmacks. Darüber soll in einem späteren Bericht gehandelt werden. Über solche Dinge kann förderlich diskutiert werden. Undiskutabel aber wäre im Grunde jedes Motiv liturgischer Erneuerung, das außerhalb jener Konfrontation liegt.

Dies führt zu einer letzten Frage. Es ist hier schon des öfteren der Begriff des „Kultischen" verwandt worden. In meinem Aufsatz über „Das Problem des Kultischen im evangelischen Gottesdienst" (Festschrift Rudolf Bultmann, Stuttgart 1949) habe ich eingehender über diesen Begriff und das Problem gehandelt. Über das dort Gesagte hinaus stellt sich mir das Problem nunmehr so: Die Inanspruchnahme des Kultischen wie des Mythischen (Ob man hier nun mit Karl Barth mehr „Sage, Legende oder Anekdote oder mit Bultmann Mythos-Märchen sagt, spielt in *diesem* Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle) als Mittel der Mitteilung des Kerygmas bzw. als Element des gottesdienstlichen Vollzuges stellt nur so lange eine den gesetzten Zweck erfüllende Möglichkeit dar, als das Kultische bzw. Mythische eine Denk-, Vorstellungs-, Ausdrucks- und Lebensform des von der Botschaft jeweils vorgefundenen Menschen darstellt. Nur wenn der Mensch überhaupt sein Leben, sein Essen und Trinken, Arbeiten, Denken und Vorstellen in der Weise des Mythischen oder Kultischen hat, kann und m*uß* die Mitteilung und der gottesdienstliche Vollzug sich in diesem Element bewegen. Wo immer dies aber geschieht, da widerfährt gerade durch die Botschaft diesem Mythisch-Kultischen oder Sagenhaft-Legendären eine „Brechung", die ihm

das nimmt, was sonst sein eigentliches Wesen und seine Bestimmung a macht: es nimmt ihm den Charakter der Transsubstanzierung, der Objek vation des jeweils Gesagten in dieses Element hinein. Es degradiert kultisch-mythische Element zum bloßen „signum", zum Mittel der Mitteilu und Zueignung einer Realität, die außerhalb, jenseits der Kapazität Elementes liegt, wiewohl dieses gerade so von der größten Bedeutung ist. relativiert das mythische Element auf eine „res", auf den Christus ex nos, den ich eben nicht in den Dingen und auch nicht in den Gebärden u Worten „habe", sondern allein in dem Glauben wider den Augenschein ei jedweden signums. Die Selbstmitteilung Gottes in Christus, die Fleischw dung des Wortes in Christus und das Zeugnis des Glaubens davon wer gerade hier kenntlich als *zu unterscheidende* Vorgänge. Und es ist keinesw so, daß die Fleischwerdung nun etwa in der Verkündigung und dem Gott dienst, die dem Glauben daraufhin und damit aufgegeben sind, eine wied holende kultisch-mythische „Imitatio" nach sich ziehen müßte. Vielm ist die Fleischwerdung einmalig und ein für alle Male das radikale Ende ei jeden derartigen Imitation. Es bedarf dessen nicht mehr, weil, wie der H bräerbrief immer wieder einschärft, Christus allein der Hohepriester ist, in einem und allein der Opfernde und das Opfer ist. Und das gerade jens der Kultstätte Israels mitten in der Profanität dieses Volkes. Damit ist a Kult auf Erden endgültig und radikal aufgehoben, weil Jesus Christus allein vollbracht hat, und zwar jenseits des Bezirkes, den die Juden s dazu ausersehen haben.

Von hier aus muß man es nun auch verstehen, daß es der Existenz Kirche selbst zu verdanken ist, wenn in dem Bereich, in dem sie wirks wurde, das Kultische und Mythische als Vorstellungs- und Daseinsweise g allgemein auch außerhalb der Kirche der Säkularisierung und Profanis rung anheimgefallen sind. Der in diesem Bereich lebende Mensch lebt, den ißt und trinkt, arbeitet, besitzt, kämpft und leidet nicht mehr kultisch s dern „profan", säkular. Es bedarf der Repristination, der Restaurat durch das Mittel erheblicher Reflexion, um dem Menschen einzubilden könne noch so leben, denken und fühlen. Und oft genug wird das Geli der Illusion eines solchen Lebens, da es sich ja dann meist um christliche halte handelt, mit denen man solche Repristinationen betreibt, dann a noch mit „Glauben" im christlichen Sinne unwillkürlich gleichgesetzt. mit wird dann die Illusion verdoppelt.

Ich denke nicht gering von der ungeheuerlich realen Bedeutung von I sionen in der Welt und in der Kirche. Ich glaube auch zu wissen, mit we elementarer Gewalt der Mensch die Illusion und nicht die Wahrheit w Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß viele Menschen gern und mit Fa tismus sich als Glaubende wähnen, wenn sie aus der Unerträglichkeit des wi

chen Lebens heraus, in welchem das Kultische-Mythische keine wahre, keine echte Möglichkeit mehr ist, in das Paradies kultischer Repristination geführt, ernstlich der Illusion verfallen, dies sei der Weg des wahren Lebens heute. Es gibt aber auch die nicht geringe Zahl derer, die die religiösen Illusionen verachten und deshalb solchen liturgischen Neuordnungen absolut verständnislos gegenüberstehen, die dieser, unserer Lage heute nicht von ferne Rechnung zu tragen suchen. Ist das Kultische, rein als Element, keine echte Möglichkeit für uns heute mehr, sondern eine vergangene, große Wirklichkeit, dann *kann* eine liturgische Erneuerung an einem solchen Faktum nicht vorübergehen.

Wir stehen hier vor einer Krise, die ursprünglich eine legitime Frucht des Glaubens der Kirche selbst ist, vor der Krisis der Entkultung und Entmythologisierung unseres gesamten Lebens.

Was kann angesichts einer solchen Situation die Wiederherstellung der alten Formen des Gottesdienstes bedeuten? Diese alten und ältesten Formen sind dadurch nicht gerichtet, daß sie alle sich mehr oder weniger im Kultischen bewegen. Sie sind darin sogar in soweit gerechtfertigt, als dies auch das Element des allgemeinen Lebens noch war. Die wahre Freiheit vom Kultischen besteht ja nicht in seiner Vermeidung überhaupt, sondern in dem *freien* Gebrauch dieses Elementes zu dem ihm jenseitigen Dienst.

Wenn wir aber nun heute, ohne archaisieren zu wollen, nur deshalb weil uns nichts besseres einfällt und weil wir nun einmal wieder die Freude und den Geschmack an diesen alten Formen bekommen haben, weil es ein beglückendes Faktum ist, daß diese Formen wieder zu uns reden, nachdem sie das offenbar zu Zeiten nicht mehr haben tun können, diese bewährte und schöne, damals auch sachgemäße Form restituieren, sollten wir dabei nicht übersehen, daß wir auf diesem Wege nicht aus der eigentlichen Verlegenheit herauskommen, in der wir stecken.

Es ist nicht bloße Verkommenheit einer christlichen Gemeinde, wenn, irgendwo in Schweden, die Feier des Hl. Abendmahls überhaupt abgekommen ist, höchstens als Konzession an den Visitator bei der Visitation gehalten wird. Es ist keineswegs zu begrüßen und dem Sinn des Abendmahles entsprechend, daß die Feier desselben eindeutig zunehmend die Sache der „Kerngemeinde", der besonders lebendigen und aufgeschlossenen Glieder der Gemeinde und gerade nicht mehr die der besonders Angefochtenen, der Zweifelnden und ihres Heiles nicht Gewissen geworden ist. Hinter diesen Erscheinungen stecken Probleme, deren man in keiner Weise dadurch Herr wird, daß man alle nur erdenklichen Anstrengungen macht, die Abendmahlsziffern zu heben, oder keinen Gottesdienst mehr ohne Abendmahl zu halten. So etwas läßt sich mit einem gut funktionierenden kirchlichen Apparat schon erreichen. Was sich aber auf diese Weise nicht erreichen läßt, das ist

die Überwindung der Aporie der Mitteilung hinsichtlich der Tauglichk
ihrer Mittel heute. Hier steckt die hermeneutische Frage, die für alles lit
gische Tun auf besondere Weise nicht weniger wichtig ist wie für die spezi
Aufgabe der Verkündigung und Lehre in Predigt und Unterweisung.

Wer sonst in seinem täglichen Leben die Transparenz oder Trächtigk
der Dinge und Handlungen, wie z. B. des gemeinsamen Essens, die Symk
sprache von Farben und Tönen usw. nicht kennt und darin nicht geübt
für den bedeutet das, was ursprünglich den Menschen da aufsuchte, wo
faktisch sein Leben hatte, gerade nicht das Entgegenkommen der Lie
die sucht und selig machen will, was verloren ist, sondern eine Aufforderu
einen mühsamen Weg zu gehen, um dahin erst zu gelangen, wo man einsie
daß dies die Meinung und Absicht etwa des Sakramentes ist. Was einmal
Brückenschlag der liebevollen Mitteilung des Heils zu dem Mühseligen u
Beladenen hin war, ist jetzt ein steiler Berg, den zu erklimmen nur dem m
lich ist, der ein besonderes Maß an Zeit und Mühe darauf verwendet, du
den Gedanken und die historische Einfühlung, ja durch besondere theo
gische Bildung zu sehen, wie es einmal war.

Ist, so gesehen, die Rekonstruktion des guten liturgischen Erbes nicht
ein sehr begrenztes Teilziel?

Müssen wir nicht sehen lernen, daß wir auf diesem Wege unmöglich
leisten, was dieses Erbe zu *seiner* Zeit einmal wirklich geleistet haben m
nämlich eine Reizung zum Glauben zu sein für den gemeinen Haufen?

Müßte nicht dies die allerdings überaus entscheidende Lehre sein, die
aus der Wiederherstellung der alten gottesdienstlichen Formen zu zie
haben, daß dasselbe, was jene Formen leisteten, heute gerade gänzl
andere, gänzlich „unkultische" Formen tun müßten?

Wenn man bedenkt, wie schwer es ist, auch nur ein so unwesentlic
Ding wie einen Talar so zu „reformieren", daß es der Zeitgenosse leic
haben mag, zu verstehen, was das Ding eigentlich soll, wird man auch
greifen, warum es Leute gibt, die davon die Finger lassen und sich lieber
der ordentlichen Belassung des alten Talars begnügen. Daß dies sc
das Eingeständnis der Armut an guten Einfällen, nicht aber eigentlich
kirchlicher Fortschritt ist, das sollte man offen bekennen. Wieviel mehr
das aber nun so auf dem Gebiete der lebenswichtigen liturgischen Form

Die uns hier aufgegebene, wirkliche Erneuerung ist sicher etwas völlig
deres als die Neuordnungen, zu denen wir mühevoll genug gekommen s
Sie wird sicher nicht in einer theologischen Konstruktion erwachsen, s
dern die echte Spontaneität und Überzeugungskraft besitzen, welche G
und Gaben zu verleihen mögen. Die Findung einer rechten Liturgie ist se
ein Charisma. Sicherlich wird auch diese Erneuerung des Humors, und
fröhlichen „Spieles" nicht entbehren dürfen.

Man kann so etwas nicht *machen*. Und ganz gewiß wird dabei das übernommene Erbe eine ganz große Rolle spielen. Man kann nicht genug davon lernen. Was man aber nicht können wird, das ist ein Element in Anspruch nehmen, in welchem die Menschen, denen die Liturgie dienen soll, nicht auch das von ihnen gelebte Leben haben.

Es ist gewiß leicht, ja es mag vermessen erscheinen, so radikale, kritische Fragen an die Bemühungen zur liturgischen Erneuerung zu richten, ohne selbst nun einen positiven Vorschlag dagegen zu setzen. Was hilft es, zu sagen: „so wird es jedenfalls letzten Endes nicht zu dem eigentlichen Ziele führen", wenn man nicht sagen kann, *wie* denn anders dieses Ziel zu erreichen ist? Nun, wenn nur diese Kritik bei denen Anerkennung finden würde, die mit so viel Können und Gaben uns die Schatzkammer des liturgischen Erbes zugängig für den Gebrauch gemacht haben, so bin ich davon überzeugt, daß schon das ein großer Gewinn wäre, und daß ihnen auf die Dauer auch die Wege nicht verschlossen bleiben würden, auf die wir gewiesen sind, wenn anders wir unser Vertrauen darauf setzen, daß die Kirche perpetua mansura ist.

Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie

Von Georg Fohrer

(Fortsetzung)

2. Teil: Literatur von 1940 – 1950

IV. Allgemeinverständliche Auslegung und Darstellung

R. Abramowski, Ein biblisches Kriegsbüchlein. Pastoraltheologie 36 (1940) S. 150–157. – E. L. Allen, Prophet and nation. London 1947. – G. P. Baker, The witness of the prophets. New York/Nashville 1947. – B. Balscheit, Der Gottesbund. Zürich 1943. – P. F. Barackman, Behold, your God. Interpr 1 (1947), S. 41–48. – H. Bardtke, Hesekiel. Leipzig/Hamburg o. J. – H. F. Baughman, Jeremiah for Today. Philadelphia 1947. – M. A. Beek, Amos. Lochem 1947. – A. Bentzen, Helgen eller Hojforraeder ? Jeremias og hans Folk. Kopenhagen 1943. – W. Bienz, Haggai der Nachkriegsprophet. St. Gallen 1945. – L. E. E. Binns, Jeremiah, a prophet for a time of war. London 1941. – A. W. Blackwood, Servants of the word. How to preach from the prophets. Interpr 2 (1948), S. 158 bis 171. – H. W. F. Blunt, The goodly fellowship. London 1942. – A. de Bondt, Paraphrase van het boek van den profeet Jeremia. Franeker 1942. – G. Boson, I profeti d'Israele. Brescia 1948. – K. Boxler, Elias, Gottesstreiter. Freiburg (Schw.) 1948. – E. G. Braham, Prophets of Israel. London 1948. – H. Brevick, Books were opened. Minneapolis 1947. – R. Brunner, Ezechiel, 2 Bde. Zürich 1944. – Ders., Unterwegs mit Gott. Das Zeugnis des Propheten Jona. Basel o. J. – R. Calkins, The modern message of the Minor Prophets. New York 1947. – C. G. Chapell, And the prophets. New York/Nashville 1946. – H. Dannenbaum, Der Prophet Elia. Gladbeck 1948. – S. de Diétrich, Le prophète Jérémie. Paris 1941. – A. H. Edelkoort, De profeet Zacharia. Baarn 1946. – W. A. Faus, The genius of the prophets. New York 1946. – E. Fernández, El profeta Isaias caudillo y salvador de su pueblo. Jerusalem 1940. – G. Fohrer, Glaube und Welt im Alten Testament. Das Alte Testament und Gegenwartsfragen. Frankfurt a. M. 1948. – H. Flügel, Das Zeichen des Jona. München 1949. – Th. Flügge, Der zerbrochene Antichrist; wie Jesaja Jesum schaute. Berlin 1947. – Ders., Propheten. Wie Propheten Jesum sterben sahen. Berlin-Dahlem 1948. – H. Frey,

Das Buch der Kirche in der Weltwende: die kleinen nachexilischen Prophet
Stuttgart 1941, 1948². – H. Friedlaender, Der Knecht Gottes. 's-Gravenh
1947. – K. Fruhstorfer, Die Wunder des Propheten Eliseus. Linz 1949
L. Fuerbringer, The eternal Why. St. Louis 1947. – F. E. Gaebelein, The S
vant and the Dove. New York 1946. – A. Gans, Jona. Leiden 1948. – J. M. G
tys, Hark to the trumpet. Richmond 1948. – C. J. Goslinga, Paraphrase
de boken van de profeten Nahum – Habakuk – Zefanja. Franeker 1942.
K. Harms, Die falschen Propheten. Göttingen 1947. – E. W. Heaton, His
vants the prophets. London 1949. – V. Herntrich, Das Evangelium vom leid
den Gottesknecht. Junge Gemeinde 50 (1941), S. 19–25. – Ders., Amos,
Prophet Gottes. Göttingen 1941. – Ders., Der Prophet Jeremia. Berlin-Dah
1947. – S. B. Hoenig – S. H. Rosenberg, A guide to the prophets. New Y
1942. – J. P. Hyatt, Prophetic religion. New York 1947. – Ders., The Book
Amos. Interpr 3 (1949), S. 338–348. – Ishmerai (M. D. Follin), Ezekiel spe
today. Boston 1941. – M. Jenners, We explore the prophets. New York 194
P. C. Jones, Prophet without portfolio. Philadelphia 1949. – P. K. Keiz
De profeet Jesaja, I. Kampen 1947. – H. E. Kirk, The hammer and the an
Interpr 1 (1947), S. 33–40. – G. A. F. Knight, Ruth and Jonah. London 195
H. O. Kühner, Zephanja. Zürich 1943. – H. T. Kuist, The Book of Jeremi
Interpr 4 (1950), S. 322–341. – C. Lattey, Back to the Bible. London 194
A. Lauha, Jumalan soihdun kantajia (Gottes Fackelträger). Helsinki 194
L. B. Longacre, The Old Testament: its form and purpose. New York-Na
ville 1946. – W. Lüthi, Habakuk rechtet mit Gott. Basel o. J. – Ders., Male
antwortet den Verzagten. Ebda o. J. – W. Meiklejohn, The prophet of hc
a study of the prophet Jeremiah. – D. G. Miller, On rejoicing in God. A serm
on Habakkuk 3 : 17–19. Interpr 2 (1948), S. 172–179. – J. Paterson, The goc
fellowship of the prophets. New York 1948. – S. Pollock – W. Grantham, T
of God. London 1947. – J. Prado, Biblia y Predicacion, II: Amos el Pro
Pastor. Madrid 1950. – G. von Rad, Der Prophet Jona. Nürnberg 1950. – L.
gaz, Die Bibel, eine Deutung, IV: Die Propheten. Zürich 1949. – H. B. Ra
Study in Jeremiah. Haverhill (Mass.) 1947. – J. Ridderbos, Het godswoord
profeten, IV: Van Ezechiel tot Maleachi. Kampen 1941. – W. Rudolph, W
haben uns die großen Propheten des Alten Testaments heute zu sagen? F
schrift für Landesbischof D. Th. Wurm, Stuttgart 1948, S. 39–50. – P. K. Sa
ders, Look to the rock: Political science in the light of prophecy. Ridgef
(Conn.) 1948. – P. E. Scherer, Event in Eternity. New York 1945. – E. Schul
Die Botschaft des Propheten Hesekiel. S. Gallen 1950. – R. B. Y. Scott, The r
vance of the prophets. New York 1944. – O. J. Smith, The voice of proph
London 1948. – A. R. Stedman, The growth of Hebrew religion. London 1
– A Syllabus for religious education for use in Secondary Schools in Scotl
First Year, Edinburgh 1945; Third Year, ebda 1949. – K. Thieme, Jerem
Opportunist oder Utopist? Judaica 2 (1946), S. 106–127. – Ders., Jerem
Vaterlandsverräter oder Friedensapostel? Freiburg i. B. 1947. – W. Tom, P.
phrase van het boek van den profeet Ezechiel. Franeker 1941. – P. van V
Elias, het louterend vuur. Roe 1947. – H. Veldkamp, De profeet Ezec

Kampen 1940. – Ders., Paraphrase van het boek van den profeet Amos en van het boek van den profeet Obadjah. Franeker 1940. – Ders., De twee getuigen (Haggai en Zacharia). Franeker 1940. – I. B. Walz, Prophetische Geistesart: Jeremias. Bamberg 1946. – J. Weiger, Jeremias, der Prophet, seine Person und sein Wirken in schicksalschwerer Zeit. BiKi 1 (1946), S. 1–15. – M. J. de Wilde, Het profetisch getuigenis. Amsterdam 1949. – A. A. Wildschut, Jeremia, de profeet van het rijk Gods. Baarn 1947. – D. C. Wilson, The herdsman. Philadelphia 1946. – M. Wittenberg, Habakuk. München 1949. – R. E. Wolfe, Meet Amos and Hosea. New York 1945. – M. A. Wordsworth, En Roeh – The prophecies of Isaiah the Seer with Habakkuk and Nahum. London 1939. – K. M. Yates, Preaching from the prophets. New York 1942. – H. van Zeller, Jeremias, man of tears. London 1941. – Ders., Ezechiel, man of signs. Ebda 1944. – W. H. van Zuylen – J. Overduin – A. S. Timmer, De profeten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha. Kampen 1940. – Zu J. Hempel vgl. Abschnitt I.

1. In seiner schlichten *Auslegung* von Jes 1–39 bringt der Reformierte P. K. Keizer keine neuen Gesichtspunkte. Es bleibt dem Leser aber auch verborgen, daß Schwierigkeiten bestehen. Nur in der Einleitung erhält er Kenntnis davon, daß es Exegeten gibt, die mit einem Deutero-, ja sogar mit einem Tritojesaja rechnen. Zur Kennzeichnung der Behandlung von Jes 1–9 und 11 durch Th. Flügge genügt das Urteil von H. W. Hertzberg[1]): „Der Stil ist manchmal so, daß man nicht weiß: Ist das beabsichtigte Erbaulichkeit oder deren Karikatur?" Und: „es ist unbegreiflich, daß heute noch jemand die Unform Jehova zu konservieren sucht."

Das populäre Jeremiabuch von A. Bentzen ist während des Krieges entstanden und geht vor allem der Frage nach, wie Jeremia sich zu seinem Volk verhalten hat. K. Thieme kommt in Behandlung dieser Frage zu der Auffassung, daß Jeremia weder als bloßer Vaterlandsverräter noch als reiner Friedensapostel anzusehen ist. Er hat eine klare politische Entscheidung gegen das im Unrecht befindliche eigene Volk für den gerade im Recht befindlichen Landesfeind gefällt, dadurch aber das Heil ermöglicht. M. Meiklejohn, der im wesentlichen Skinners „Prophecy and Religion" folgt, sucht die Bedeutung Jeremias für die Gegenwart darzustellen und glaubt, daß er deren Probleme weitaus besser verstehen würde, als die Angehörigen der viktorianischen Zeit es könnten. A. A. Wildschut ist vor allem von Volz und Edelkoort abhängig. Seine Gliederung geht von den drei Perioden der Wirksamkeit Jeremias aus; die für den Hörer bestimmten rhetorischen Fragen und pathetischen Ausrufe stören den Leser. J. Weiger gibt in der Zeitschrift der katholischen Bibelbewegung einen Überblick über den geschichtlichen Zusammenhang und die Situation in Juda zur Zeit Jeremias und über Leben und Wirken des Propheten. Noch phantastischer als das

1) H. W. Hertzberg in ThLZ 74 (1949), Sp. 216 f.

Buch von H. O. Hiscox (vgl. 1. Bericht, S. 324) ist das von H. B. Ra
der Jeremia ebenfalls nach Irland bringt und zum Vater des British Isra
tism macht. Die britischen Inseln sind der Aufenthaltsort der verlorer
israelitischen Stämme, denen alle Verheißungen gelten. Diese sind zum T
durch das britische Mandat über Palästina erfüllt worden und werden n
dem Zeugnis der Großen Pyramide 1953 völlig erfüllt werden!

R. Brunner, der offenbar Lüthi nahesteht, will in seiner Auslegung
ter Rückgriff auf Calvin den theologischen Gehalt der Worte Ezechiels hera
stellen. Da er sich durchgängig an die Zürcher Bibel hält, war der Abdr
dieser Übersetzung überflüssig. Leider erhält der Leser niemals wirkl
Einblick darin, wie verderbt M und wie unsicher daher die Auslegung oft
Da B. auch die literarkritischen Fragen nicht berücksichtigt, wird manc
an sich treffenden Bemerkung die textliche Grundlage entzogen. H. Bardt
bietet in Auslegung oder Inhaltsübersicht eine durchweg gute und beg
ßenswerte Einführung in die Botschaft Ezechiels, die oft das Wesentli
eindrucksvoll heraushebt. Ishmerai, d. h. M. D. Follin, fällt in seiner A
lehnung der extrem liberalistischen Auslegung in das andere Extrem
Spiritualismus und Symbolismus, die oft merkwürdige Ergebnisse zeitig
Einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt ferner H. van Zellers Darstellu
Ezechiels und Betrachtung seiner wichtigsten Worte durch ihre zu salo
Art; auch im einzelnen ist vieles fragwürdig.

Auf Grund seiner Ansichten über sekundäres Material im Zwölfprophet
buch (vgl. 1. Bericht, S. 282) hat R. E. Wolfe Amos und Hosea dargeste
ihre Worte in der von ihm angenommenen Reihenfolge übersetzt und a
gelegt. So wenig wahrscheinlich viele seiner Annahmen sind (Amos
„founder of the social gospel", beide Propheten als Märtyrer, Hinrichtu
der Gomer wegen ehelicher Untreue), so groß ist die Überzeugung, mit
sie vorgeführt werden. M. A. Beek gibt eine gute, aber zu kurze Dars
lung der Prophetie im allgemeinen und der des Amos im besonderen. Al
dings wird man ihm kaum in der Behauptung zustimmen, daß Armut
hochgeschätztes Ideal der atl. Frömmigkeit ist. Lesenswert ist die Au
gung der Amosworte durch V. Herntrich, auch wenn man ihm in Gesa
auffassung und Einzelheiten nicht zustimmen kann und es mehr für
selbst als für die gegenwärtige Situation bezeichnend findet, daß die klei
ren, mehr erbaulichen Auslegungen weiterführen als der Beitrag eines
senschaftlichen Handbuches. P. C. Jones gibt in dem Bibelstudienbüch
des Presbyterian Board of Christian Education eine interessante Dars
lung des Amos. Die Auslegung durch J. Prado, die ein reiches Wissen
kennen läßt, war zuerst im Rundfunk gesendet worden. G. A. F. Knig
der die kritischen Ergebnisse hinsichtlich Verfasserschaft und Entstehu
zeit des Buches Jona übernimmt, aber den Bibelleser mit der wesentlic

Botschaft des Buches vertraut machen will, geht in seiner Tendenz zur Parallelisierung mit der Gegenwart manchmal etwas weit. Die Auslegung wirkt gelegentlich schwerfällig und wird unsinnig im Hinzufügen des ungeschriebenen 5. Kapitels, das den jähen Schluß des Buches ergänzen soll. Verständlich, gut und klar sind die Einführungen in das Jonabuch von H. Flügel und G. von Rad. Das Büchlein von M. Wittenberg über Habakuk ist eine Art theologischer Meditation, die komprimierende Übersetzung sprachlich oft unglücklich, der Stil eigenwillig und geschraubt, die Sätze voll zugespitzter theologischer Formulierungen und fremdsprachiger Einschübe. Jedoch führt W. mit großer Belesenheit in die geistigen und theologischen Zusammenhänge ein. Demgegenüber fällt die Darstellung Habakuks durch L. Fuerbringer stark ab. Sie ist extrem konservativ und stützt sich nur auf Delitzsch und Keil, ohne die Forschung der letzten Jahrzehnte zu nennen oder gar zu berücksichtigen. H. O. Kühner legt Zephanja in einer oft unerträglichen christologischen Weise aus. Freilich soll der Prophet von all seinen Hinweisen auf Christus nichts gewußt haben – offenbar hat er wie ein Grammophon seine Platte abgespielt, und das NT ist anscheinend ein Buch mit erklärenden Anspielungen auf das AT. H. Frey behandelt in grundsätzlich ähnlicher Art christologisch-ekklesiologischer Auslegung die Propheten Haggai, Sacharja 1–8 und 9–14, Maleachi, Obadja und Joel, um den Weg der nachexilischen Gemeinde zu zeigen, aus der Christus hervorging. Jedoch sind ihm die kritischen Fragen dieser Prophetenschriften und ihre Lösungsversuche vertraut, und viele Einzelheiten der Auslegung sind wertvoll. A. H. Edelkoort, der dem Bibelleser ein Trostbuch für Kriegszeiten in die Hand legen wollte, betrachtet das ganze Buch Sacharja als vom Propheten herrührend, der 9–14 im Alter schrieb und – von seiner Gegenwart enttäuscht – Trost in der „eschatologischen Zukunft" suchte.

2. Unter den umfassenderen *Darstellungen* finden sich einige, die vom geschichtlichen Hintergrund und Zusammenhang der Prophetie ausgehen. A. Faus, der die Literatur über Leben und Wirken der Propheten sorgfältig verwendet hat, legt den Nachdruck auf ihre Psychologie, die literarische Form und den geschichtlichen Hintergrund ihrer Worte. J. Hempel hat im 2. Teil seines Buches vor allem die einzelnen Propheten als die „Gerufenen" geschildert, Amos und Hosea leider sehr kurz. Dabei werden zahlreiche Prophetenworte in neuer Übersetzung zitiert. S. B. Hoenig und S. H. Rosenberg würdigen die einzelnen Gestalten eindrücklich unter kluger Verwendung der jüdischen Tradition, aber mit zahlreichen Schwächen in der Behandlung kritischer Fragen. A. Lauha schildert Leben und Wirken der wichtigsten Propheten auf dem geschichtlichen Hintergrund und hat wissenschaftliche Betrachtung mit verständlichem Stil erfolgreich verbunden. L. B. Longacre widmet den Propheten nur 27 Seiten, so daß einige nicht

einmal mit Namen genannt werden. J. Paterson behandelt alle Prophete bücher in zeitlicher Reihenfolge und für jeden Propheten den geschich lichen Hintergrund, sein Leben und seine Bedeutung für Geschichte und R ligion Israels. Freilich geschieht das sehr ungleichmäßig; Nahum wird au führlicher als Deuterojesaja und fast so ausführlich wie Jeremia behande W. J. de Wilde bespricht nur einige Propheten ausführlicher. Allegorie u Typologie werden gelegentlich verwendet, damit die Propheten Christ predigen.

In anderen Schriften wird der Nachdruck auf die theologische Darst lung gelegt. So verhält es sich bei B. Balscheit, der die kritischen Frag stellungen und Ergebnisse übernimmt und den Gedanken des Bundes a theologischen Maßstab anlegt – ähnlich wie W. Eichrodt und daher d gleichen Bedenken ausgesetzt. J. P. Hyatt sucht an mehreren Prophet systematisch ihre Gedanken über Gott, Leben, Geschichte, Kultus, Vat land, Sünde und Vergebung darzulegen. Es ist eine kühle und sachliche D stellung, in der wenig von eigener Ergriffenheit zu spüren ist. Auf Grund d wichtigen Einsicht, daß man die Propheten kennen muß, bevor man na ihrer Botschaft für uns fragt, geht R. B. Y. Scott der Aufgabe und Bede tung der Prophetie sowie den gemeinsamen Zügen ihrer Verkündigung nac Völlig unmöglich ist wieder Flügge, der die kritische Exegese beisei schiebt und in den Prophetenworten den Durchblick auf Christus, insbeso dere auf sein Kreuz öffnen will, da ein Prophetenbuch ein Stück Dogmat und Christus schon im AT anwesend sein muß. E. L. Allen untersucht d sich aus der Überlegung ergebende Problem, daß die Propheten sowo Glieder ihres Volkes und ihm verbunden waren als auch furchtlose und gebene Kämpfer Gottes, dessen Wesen und Wille sie fast ständig in Gege satz zur Daseinshaltung ihres Volkes brachte. An mehreren Propheten wi gezeigt, wie dieser Zwiespalt sich ihnen darstellte und wie sie ihn zu lös suchten. K. Harms hat in der Kriegsgefangenschaft ohne Hilfsmittel Frage nach Ursprung und Wesen des falschen Prophetentums zu beantwo ten gesucht. Dabei erliegt er verständlicherweise manchmal der Gefahr d Vereinfachung und Schwarzweißmalerei.

Wieder andere Schriften fassen die Gegenwartsbezogenheit und -bede tung der Propheten ins Auge. So sucht E. G. Braham zu zeigen, daß prophetische Botschaft als Wort Gottes reale Bedeutung für die national und individuellen Probleme wie die sozialen Nöte unserer Zeit hat. Au E. W. Heaton begnügt sich nicht mit der Unterrichtung über die Prop ten und ihre Botschaft, sondern geht besonders ihrer Bedeutung für Gegenwart nach, so daß er sich auch unmittelbar mit der Anrede an d Leser wendet. W. Rudolph faßt diese Gegenwartsbedeutung in drei Sä zen zusammen: Religion ist keine Privatsache, sondern eine öffentliche A

gelegenheit; die Geschichte erhält eine Sinndeutung, nach der in allem Geschehen Gott wirkt und alle Geschichte ihr gottgewolltes Ziel hat; dem Einzelnen werden alle Sicherungen aus der Hand geschlagen, so daß nur das Vertrauen auf Gott und seine Gnade übrig bleibt. R. Calkins verweist an Hand der Kleinen Propheten, die er im Anschluß an G. A. Smith betrachtet, auf zwei Punkte: die Notwendigkeit des glaubenden Vertrauens auf Gott als Zuflucht für den Menschen in Not und Gefahr sowie die Pflicht und Verantwortlichkeit des Menschen.

G. Fohrer möchte darlegen, was das AT und insbesondere die Prophetie zu brennenden Gegenwartsfragen zu sagen haben, und behandelt nach einem Überblick über die prophetische Botschaft die Themen Schuld, Schicksal und Leid, Geschichte und Neuaufbau, Kultus und Ethos, Recht und Politik, Krieg und Frieden. J. M. Gettys, der sich nicht mit kritischen Fragen der Prophetie befaßt, aber ihren politischen und sozialen Hintergrund kennt, wendet sich vor allem an die Kirche. Da unsere Situation, wie ihm scheint, derjenigen der Propheten und Evangelisten parallel ist, erinnert er immer wieder an die ständige Neuheit und Gültigkeit der prophetischen Botschaft. Vom Standpunkt des religiösen Sozialisten aus legt L. Ragaz auch an den Propheten die als zentral erkannte biblische Wahrheit, die Königsherrschaft Gottes und seine Gerechtigkeit, dar und wendet sie auf die gegenwärtige Lage an. Das Buch ist weniger symbolisierend und verallgemeinernd als die früheren von R. und hinterläßt trotz der stark subjektiven Betrachtungsweise einen nachhaltigen Eindruck. P. K. Saunders geht es um die Anwendung der prophetischen Botschaft auf die politische Situation. Wie Israel wird auch seine amerikanische Heimat den künftigen Tag der Herrlichkeit erblicken. H. Friedlaender bezeugt seinen Glauben an die Sendung Israels, den Knecht Gottes, der für das Heil der Welt leidet. Dieser Glaube läßt ihn die gerade für das Judentum so unvorstellbar harte Lage der Gegenwart ertragen und überwinden[1]).

3. Die Einbeziehung der Prophetie in den *Unterricht* zeigt der Syllabus of Religious Education aus Schottland. Für das 1. Jahr der Secondary School sind kurze Bemerkungen vorgesehen, vor allem über Amos und Jeremia, Ezechiel und Deuterojesaja, einige weitere Worte unter der Überschrift „A King shall reign" zusammengefaßt. Für das 3. Jahr, das die Landnahme und die Geschichte des Nordreichs behandelt, ist die Darstellung der Botschaft von Elia, Amos, Hosea und Micha geplant.

1) J. Szeruda hat mehrere Schriften in polnischer Sprache verfaßt, die mehr kirchlichen als wissenschaftlichen Zielen dienten und infolge des Krieges kaum mehr erhältlich sind. Sie behandelten: Die prophetische Frömmigkeit im Alten Testament (1933), Prophet und Priester (1935), Der Leidende Prophet (1936), Amos und seine Prophetie (1936), Das Gebet der Propheten (1938). Vgl. M. Bič in VT 2 (1952), S. 183.

G. Boson stellt die Propheten in drei Gruppen zusammen (8. Jh., 7. Jh., exilisch und nachexilische Propheten) und behandelt konservativ Charakter, Hintergrund und Botschaft. Obadja und Joel gehören ins 9., Jona ins 8., Daniel ins 6. Jh. und es gibt nur einen Jesaja. A. R. Stedman gibt einen Überblick über die religiöse Geschichte Israels von den Anfängen in der Patriarchenzeit bis zu der erhabenen Vorstellung von Gott und seinen ethischen Forderungen an den Menschen in der prophetischen Verkündigung. Er bezieht sich oft auf grundlegende Werke über das AT und allgemein anerkannte Ergebnisse der Wissenschaft, hätte jedoch auch seine Chronologie den neuen Erkenntnissen anpassen müssen.

Das *Studium* der Prophetenbücher rät Hyatt mit Amos zu beginnen. Er gibt dafür praktische Ratschläge, thematische Erläuterungen und eine ausgewählte Bibliographie. In ähnlicher Weise verfährt H. T. Kuist für das Buch Jeremia. Es werden in der Tat gut überlegte und ausgezeichnete Vorschläge gemacht, nach denen zu arbeiten für den Studenten und Pfarrer empfehlenswert ist.

Für die *Vorbereitung der Predigt* über Prophetenworte gibt A. W. Blackwood beachtenswerte Hinweise. Erforderlich sind Kenntnis des Hebräischen, Gebrauch der Kommentare und Beachtung der Ergebnisse der kritischen Forschung. Niemand sollte die Kanzel zur Predigt über einen biblischen Text betreten, ohne zu wissen, was die Forschung über ihn sagt. Aber die kritische Forschung gehört nicht auf die Kanzel, sondern muß vorher verarbeitet werden. Aus seiner reichen Erfahrung erläutert K. M. Yates die für die Predigt wichtigen Punkte aus der Botschaft der einzelnen Propheten. H. F. Baughman hat eine homiletische Studie über Jeremia vorgelegt, um die Brücke zwischen Exegese und Homiletik zu schlagen. Statt ausgearbeiteter Predigten möchte er Material und Muster für eine gegenwartsnahe, erklärende Predigt liefern. H. E. Kirk versucht, die hinter Jer 12 liegenden Erlebnisse des Propheten nachzuzeichnen und für die Predigt fruchtbar zu machen. P. E. Scherer hat die Botschaft Deuterojesajas thematisch zum Gebrauch für den Prediger behandelt.

4. An *Predigten* erinnern die Darlegungen über die Hauptgedanken mehrerer Propheten durch G. P. Baker, die oft gut sind, obwohl manchmal die kritische Grundlage fehlt und als Ziel der prophetischen Botschaft das Kommen der messianischen Zeit hingestellt wird. P. F. Barackman hat eine Predigt über Jes 40 9 veröffentlicht, deren Gliederung er aus dem Kontext ableitet. E. Schultze hat auf Grund der Auslegung von Brunner einige Worte Ezechiels seinen Predigten in einer mehr industriellen als bäuerlichen Landgemeinde zugrunde gelegt. Brunner selbst sucht in zeitlosen, predigtartigen Betrachtungen die Botschaft des Buches Jona zu entfalten, mit teilweise ansprechenden und guten Gedanken. Von W. Lüthi liegen Predigten über Habakuk und Maleachi vor. Die ersteren sind ein Beispiel für die politische Predigt. Unter dem Eindruck des deutschen Angriffs im Westen 1940 betrachtet ein Schweizer die Klage Habakuks darüber, daß das Gesetz ohnmächtig sei und der Chaldäer vor der Tür stehe. Von D. G. Miller liegt eine Predigt über Hab 3 17–19 vor, die den lebendigen Glauben an Gott bei Habakuk herausstellen will. Die Predigten über Haggai von W. Bienz stehen denjenigen von Lüthi nahe. Sie sind konkret und gegenwartsnahe und entfalten zugleich die Botschaft der Propheten gut.

5. Sechs für den Rundfunk geschriebene *Hörspiele* haben S. Pollock und V. Grantham herausgegeben, die von einem tiefen Verständnis des israelitischen Lebens zeugen. Hinzugefügt sind wertvolle Einführungen, Bemerkungen, geschichtliche Überblicke und einige Anhänge, die kritische Gelehrsamkeit mit der Fähigkeit verbinden, auf knappem Raum ein lebendiges und verständliches Bild der behandelten Zeitepoche zu vermitteln. Auch der Amos*geschichte* von D. C. Wilson liegt das Wissen über die Prophetie und Israel in jener Zeit zugrunde. So wird die Geschichte eines Kindes erzählt, das zum Mann und zu einer tieferen Gotteserkenntnis heranwächst. Immerhin sind die Grenzen des Erträglichen damit erreicht. Oder sollen wir erwartungsfroh dem Tag entgegensehen, an dem die Propheten sich im Fernsehprogramm oder Film zeigen und der erste Liebesroman über Hosea erscheint?

V. Geschichtliche Fragen

W. F. Albright, Archaeological background of the eight-century prophets. JBRel 8 (1940), S. 131–136. – Ders., The oracles of Balaam. JBL 63 (1944), S. 207–233. – Ders., A prince of Taanach in the fifteenth century B. C. Basor 94 (1944), S. 12–27. – A. Augustinovič, Il luogo dell' Assunzione di Elia nella tradizione Palestinense. La Terra Santa 23 (1948), S. 43–50. – Ders., De Eliae prophetae patria. Ant 25 (1950), S. 475–492. – R. Breuil, La puissance d'Elie. Neuchâtel 1945. – M. Buber, Falsche Propheten. Die Wandlung 2 (1946/47), S. 277–283. – H. van den Bussche, Le texte de la prophétie de Nathan sur la Dynastie Davidique. Löwen 1948. – B. Chapira, Les lettres de Lakiš. Paris 1945. – S. A. Cook, The age of Zerubbabel. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 19–36. – A. H. Edelkoort, Prophet and prophet. OTSt 5 (1948), S. 179–189. – W. A. L. Elmslie, Prophetic influences in the sixth century B. C. Essays and studies presented to S. A. Cook, London 1950, S. 15–24. – I. Engnell, Religion och Bibel. Lund 1949. – A. Haldar, Associations of Cult Prophets among the ancient Semites. Uppsala 1945. – P. Heinisch, Geschichte des Alten Testaments. Bonn 1950. – A. R. Johnson, The cultic prophet in ancient Israel. Cardiff 1944. – H. Knight, The Hebrew prophetic consciousness. London/Redhill 1947. – A. Lods, Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 103–110. – A. Lucas, The miracle on Mount Carmel. PEQ 77 (1945), S. 49 f. – I. G. Matthews, The old prophet in his background. CrQ 18 (1941), S. 3–13. – P. J. L. Mc Kenzie, The dynastic oracle: II Samuel 7. Th St (Baltimore) 8 (1947), S. 187 – 218. – E. Meyer, Geschichte des Altertums, IV: Das Perserreich und die Griechen, 1. Abt.: Bis zum Vorabend des Peloponnesischen Krieges. Hrsg. von H. E. Stier. Stuttgart 1944[4]. – H. Michaud, Le témoignage des Ostraca de Tell Douwer concernant le prophète Jérémie. RÉtSém 1941, S. 42–60. – M. Noth, Geschichte Israels. Göttingen 1950. – Ders., Geschichte und Gotteswort im Alten Testament. Krefeld 1950 (=History and the Word of God in the Old Testament. BJRyl-Lib 32 (1949/50), S. 194–206). – A. T. Olmstead, The history of the Persian Empire. Chicago 1948. – A. Parenti, Synopsis introductionis generalis in pro-

phetas Veteris Testamenti. Rom 1941. – H. Parzen, The prophets and t
Omri dynasty. HThR 33 (1940), S. 69–96. – J. Pedersen, The rôle played
inspired persons among the Israelites and the Arabs. Studies in Old Testam
prophecy, Edinburgh 1950, 127–142. – N. W. Porteous, Prophet and pri
in Israel. ET 62 (1950/51), S. 4–9. – H. Wh. Robinson, Inspiration and reve
tion in the Old Testament. London 1946. – H. H. Rowley, The nature of p
phecy in the light of recent study. HThR 38 (1945), S. 1–38. – E. Sjöberg,
förexiliska profeternas förkunnelse. SvExArsb 14 (1949), S. 7–42. – N.
Snaith, The prophets of the exile. Rel in Life 19 (1949/50), S. 83–91. – W. v
Soden, Verkündung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den
babylonischen Briefen aus Mâri. WO 1 (1950), S. 397–403. – D. W. Thom
„The prophet" in the Lachish Ostraca. London 1946. – Ders., The age of Je
miah in the light of recent archaeological discovery. PEQ 80 (1950), S. 1–15
E. A. Urbach, When did prophecy cease? Tarbiz 17 (1945), S. 1–11. – R.
Vaux, Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel. Bull du Musée de Beyrouth
(1941), S. 7–20. – W. Zimmerli, Le prophète dans l'Ancien Testament et d
l'Islam. Lausanne 1945. – Zu J. Hempel vgl. Abschnitt I, zu F. M. Th. de Liag
Böhl Abschnitt III c, zu A. Haldar, P. Humbert, A. S. Kapelrud und
Würthwein Abschnitt III f.

1. Die *Vorgeschichte* der atl. Prophetie, teilweise auch die israelitische V
geschichte der Schriftprophetie, ist immer noch weithin in ein Dunkel
hüllt, in das nur vereinzelte Lichtstrahlen aus unserer Kenntnis des Al
Orients fallen. Das ist allerdings nicht anders zu erwarten, wenn man
A. Parenti die Prophetie als ständige Einrichtung göttlichen Ursprungs v
Mose bis Maleachi betrachtet und die Annahme einer altorientalischen V
geschichte als heterodox ablehnt. Demgegenüber haben J. Pedersen u
F. Hvidberg darauf hingewiesen[1]), daß Israel zunächst als normales u
wirkliches Volk betrachtet, in ein natürliches Verhältnis zu anderen Völk
gesetzt und seine Geistesgeschichte als Entfaltung seiner inneren Krä
verstanden werden muß. Erst auf Grund der historischen Vorarbeit kann
theologische Aufgabe in Angriff genommen und die atl. Theologie systen
tisch dargestellt werden. Erst mit der vollen geschichtlichen Betrachtu
Israels ist, wie A. Bentzen betont[2]), die Tendenz der Theologie zum „I
ketismus" überwunden. Das gilt auch für die Prophetenforschung, und
her ist jede Einzelheit willkommen, die die Vorgeschichte der Prophetie a
zuhellen hilft.

1) J. Pedersen, Israel, I–II London 1926, III–IV Kopenhagen 1940, I–IV L
don 1946/47 (sämtlich engl. Ausgabe); F. Hvidberg, Israels religions histo
Haandbog i Kristendomskundskab, ed. A. Bentzen u. a., II Kopenhagen 1
auch gesondert erschienen als Den israelitiske religions historie, Kopenhagen 1

2) A. Bentzen, Skandinavische Literatur zum Alten Testament 1939–19
ThR NF 17 (1948/49), S. 278.

Hierfür sind fünf Briefe aus Mari am mittleren Euphrat aus der Zeit um 1700 v. Chr. wichtig, von denen W. von Soden alle, F. M. Th. Böhl 3 und A. Lods 1 veröffentlichen, teils vollständig, teils ihre auf die Prophetie bezüglichen Teile. Ihre Bedeutung für die atl. Prophetie hat M. Noth eingehender beleuchtet. In den Briefen werden göttliche Aufträge durch einen als muḫḫûm bezeichneten Mann an den König ausgerichtet. Er ist wie die Propheten ein Gottesbote, der zu einem mit offiziellen Titel versehenen Stand von Männern und Frauen zählt, deren Aufgabe es war, im Namen desjenigen Gottes Orakel zu erteilen, zu dessen Tempel sie gehörten. An diesen Texten ist wichtig: 1. Das bisher älteste Zeugnis einer Prophetie war die Geschichte des Ägypters Wen-Amon (11. Jh.), während nach den neuen Briefen die Wurzeln des Prophetentums im altorientalischen Kulturbereich um mehr als ½ Jahrtausend weiter zurückreichen. 2. Eine gewisse sachliche Abgrenzung ergibt sich daraus, daß die Wirksamkeit des muḫḫûm nicht über den Bereich der im AT manchmal verurteilten Kultprophetie hinausreicht. Es handelt sich um kultische und politische Angelegenheiten von ganz begrenzter und nicht über den Tag hinausreichender Bedeutung. 3. Es begegnet ein ekstatisches Prophetentum, das den göttlichen Auftrag zwar auch aus Omen und Traum, vor allem aber aus dem ekstatischen Erleben entnimmt.

Es fragt sich, ob und wie weit zwei andere Gestalten ähnlich zu beurteilen sind, zu denen W. F. Albright sich geäußert hat. Unter den von ihm neubearbeiteten Briefen an Rewašša von Taanach im 15. Jh. v. Chr. wird in Brief 1 ein ummânu der Astarte erwähnt, also ein der Magie und der Zukunftsschau Kundiger, dessen Schicksalsspruch und Zeichen Rewašša dem Briefschreiber baldigst übersenden soll: „... wenn / dort ein Wahrsager / der Aschera ist, so laß ihn unser Schicksal bestimmen / und (es) mich rasch hören, / und das Zeichen / samt der Deutung sende mir." Ferner untersucht A. die Lieder des Bileam, die das 13.–12. Jh. widerzuspiegeln scheinen und wahrscheinlich im 10. Jh. schriftlich fixiert worden sind. Bileam ist ein mesopotamischer Wahrsager, der zeitweilig am moabitischen Hofe lebte, zum Jahweglauben übertrat, sich aber dann den Midianitern im Kampf gegen Israel anschloß.

Besonders durch die Briefe aus Mari ist nun der geschichtlichen Forschung eine Aufgabe gestellt, die Böhl berührt, wenn er die Prophetie aus zwei Linien, einer mantischen und einer ekstatischen, herleitet. H. Knight betrachtet als erste und grundlegendere Linie die der primitiven Magie und Divination, die sich in der Person des Sehers verkörpert und die die Israeliten aus der alten semitischen Welt übernommen hatten. In Palästina wurde sie durch das Zusammentreffen mit einer anderen Erscheinung, der Einrichtung der ekstatischen Propheten Syriens, umgeformt. Daß in der frühen atl.

Prophetie diese Linien zusammengeflossen sind, dürfte wahrscheinlich s
(vgl. I Sam 9 9), obwohl H. H. Rowley es bestreitet und den Ausdr
„Seher" nur als populären Namen für den „Nabi" versteht. Lassen sie s
auch geschichtlich soweit zurückverfolgen, daß ihre Ursprünge erkenn
sind? Für die ekstatische Prophetie ist das nunmehr vielleicht möglich:
scheint in den Vegetationskulten des altorientalischen Kulturlandes zu w
zeln. Vielleicht geht demgegenüber das mantische Sehertum auf das
duinische Leben zurück. Dann haben sich auch in der Prophetie wie in
deren Lebensbereichen Israels der beduinische und der kanaanäische Fak
getroffen und unter der Einwirkung des Jahweglaubens zu etwas Neu
umgebildet.

Dieses Neue macht sich bereits bei den Vorläufern der Schriftprophe
bemerkbar, obwohl sie sich längst nicht mit derselben Sicherheit erfas
lassen wie diese. Mehrfach ist das dem Nathan zugeschriebene Wort
David in II Sam 7 untersucht worden. P. J. L. Mc Kenzie hält an d
alten Charakter und der Geschichtlichkeit dieser Prophetie fest und nim
eine Quelle an, aus der II Sam 7 und I Chron 17 einerseits, Ps 89 ande
seits unabhängig voneinander geschöpft haben. H. van den Bussche,
Nathan als Hofpropheten und Berater des Königs versteht, geht dersel
Frage eingehend nach und kommt zu einem anderen Ergebnis. II Sa
und I Chron 17 gehen auf einen Proto-Samuel zurück, den der Chro
aber besser wiedergibt als der Redaktor der Samuelbücher, wie stilistisc
sprachliche und theologische Kennzeichen erweisen. Der Text der Prophe
Nathans hat also auch theologische Einwirkungen erfahren, die u. a. sei
messianischen Inhalt betreffen[1]). Die Untersuchung wird vor allem für
Frage nach der Zuverlässigkeit der chronistischen Werkes beachtet wer
müssen. Von den Beiträgen zum Verständnis Elias und Elisas ist der
H. Parzen zu nennen. Er gibt einen Überblick über die Politik der Kö
der Dynastie Omri in Israel und über Art und Erfolg der Opposition E
und Elisas. Sie kämpften nicht gegen die Dynastie, weil sie angeblich
Jahweverehrung verfolgt hat, sondern weil ganz verschiedene Persönli
keiten aufeinandertrafen und die politischen, wirtschaftlichen und religiö
Verhältnisse ihrer Zeit unterschiedlich beurteilten. Es ist der Gegensatz z
schen praktisch handelnden politischen Herrschern und religiösen Eifer

1) Zu Nathan vgl. ferner V. Laridon, De prophetia Nathan, CollBrug 42 (19
S. 281–289, 315–321; S. Mowinckel, Natanforjettelsen 2 Sam kap. 7, SvExArs
(1947), S. 220–229. W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity, S.
meint aus der Rolle Nathans ersehen zu können, daß die Prophetie von der
Davids an eng mit „moral and political reformation as well as purely religi
revival" verbunden war.

Der Unterschied der klassischen atl. Prophetie gegenüber ihren vorgeschichtlichen Linien und ihren geschichtlichen Vorläufern liegt offenbar nicht in der Art ihres Auftretens, sondern im Inhalt dessen, was als Gottesbotschaft verkündigt wird, wie Noth an den Mari-Briefen zeigt. Denn zwar sind die großen Propheten, wie Knight betont, durch bestimmte Eigenarten unmißverständlich mit den beiden Linien ihrer ursprünglichen Erscheinungen verbunden, jedoch sind sie damit noch nicht „erklärt". Vielmehr stellen sie selber eine Wandlung dar, in der das religiöse Bewußtsein der Hebräer plötzlich und unvorhersehbar eine höhere Ebene erklimmt. Auch H. Wh. Robinson macht darauf aufmerksam, daß „their visions, their symbolic acts, and their other abnormal experiences, most visible, of course, in Ezekiel, but not absent even from Jeremiah, make apparent an affinity of form, however different the substance. It is therefore much the sounder view to regard the classical prophets as the culmination of a long development, though the contrast between origin and result is here, as often in the history of religion, so marked" (S. 177).

In mancher Hinsicht anders urteilt Albright in der zusammenfassenden Darstellung, die er in seinem Buche „From the Stone Age to Christianity" (vgl. Abschnitt VI) gibt. Er sieht die prophetische Bewegung in dem gefährlichen Augenblick der Geschichte des Jahwismus in Erscheinung treten, als seine Reinheit durch die kanaanäischen Einflüsse des Tempelkultus bedroht wurde. Sie wurzelt, wie seit Hölschers Werk (1914) wiederholt betont wurde, in der Gruppenekstase mit Visionen und mystischen Erlebnissen. Andere sog. prophetische Erscheinungen, vor allem hypnotische und hellseherische, sind eher pathologischer Art. Das Wort Nabi bedeutet etymologisch „einer, der gerufen ist (von Gott); einer, der eine Berufung hat (von Gott)". Der Prophet „was a man who felt himself called by God for a special mission, in which his will was subordinated to the will of God, which was communicated to him by direct inspiration. The prophet was thus a charismatic spiritual leader, directly commissioned by Yahweh to warn the people of the perils of sin and to preach reform and revival of true religion and morality." (S. 232) Die erste klare Erwähnung der prophetischen Bewegung stammt aus dem Beginn der Regierungszeit Sauls (etwa 1020 v. Chr.). In dieser Frühzeit wird immer ein Zustand der Raserei genannt, dem die Trance folgt. Die Vermutung, daß die Bewegung mit der dionysischen Raserei zusammenhing, die gegen Ende des 2. Jahrtausends in Kleinasien wiederauflebte, ist historisch nicht unwahrscheinlich, muß jedoch wenigstens in einer Hinsicht modifiziert werden. Die Ekstatik der frühen Jahwepropheten in I Sam 10 und 19 hat nichts Orgiastisches an sich, sondern erinnert eher an extreme Gruppen der modernen Pfingstbewegung und stellt vielleicht teilweise eine Reaktion gegen die heidnische Ekstatik dar. Ihren

Höhepunkt erreicht die ekstatische prophetische Bewegung im 9. Jh. i
Elia und Elisa, die Prophetenschulen gründeten. Von ihnen liegen praktis
keine Orakel vor, sondern nur deuteronomische Predigten, die allerdi
auf einen Traditionskern zurückgehen. Von da aus arbeitet A. einen sch
fen Unterschied zwischen diesen und den folgenden Schriftpropheten hera
Die ekstatischen oder naturalistischen Propheten heben sich von den rhap
dischen oder literarischen deutlich ab, ohne daß freilich deren Erlebnisf
men und die Art ihrer Bewältigung und Deutung angegeben werden.

„The prophets of the ecstatic period, including Elijah and Elisha, were men
deeds, not men of words, and the ecstatic tradition was still too strong to be b
ken. Except in very unusual cases, no prophet could emerge from an ecstatic
perience to give a poetic address couched in such perfect literary form as are
best preserved oracles of Amos, Hosea, and Isaiah. In other words, we must di
rentiate sharply between the age of the great natural prophets, which came to
end in the ninth century B. C. and that of the literary prophets, which beg
several decades later. But the latter carried on the religious movement which h
been inaugurated by their forerunners, which spiritual heirs they most certai
were." (S. 234).

2. Mit Ursprung und Geschichte der Prophetie ist das Problem der *K*
propheten verknüpft, dessen grundsätzliche Bedeutung nach den Schrift
von A. Haldar und A. R. Johnson nicht mehr übersehen werden ka
Es sind denn auch für mehrere Prophetenbücher bereits entsprechende F
gerungen gezogen worden.

Haldar untersucht die besonderen Aufgaben und die allgemeine Or
nisation derjenigen Mitglieder des Kultpersonals im semitischen Berei
die sich in irgendeiner Form mit der Orakelerteilung befaßten. Dadurch v
er nachweisen, daß die atl. Propheten Genossenschaften gebildet haben,
zum Kultpersonal gehörten. Zunächst untersucht er den Tatbestand im m
sopotamischen und westsemitischen Bereich, anschließend die Priester- u
Prophetengenossenschaften im AT und fügt Belege aus der arabischen Li
ratur über die Verhältnisse in der vorislamischen Zeit an. Zweifellos verfü
er über gute philologische und religionsgeschichtliche Kenntnisse sowie e
große Belesenheit. Aber seine Beweisführung über den mesopotamisch
und westsemitischen Bereich steht auf sehr schwachen Füßen. Sie ist
großem Maße von der philologischen Deutung bestimmter Begriffe und d
Verständnis mehrdeutiger Texte abhängig, die teilweise wohl etwas ande
meinen, als H. ihnen entnehmen möchte. Er neigt ferner dazu, zu schn
zu verallgemeinern und über feinere Unterschiede zwischen den Ersch
nungen in den verschiedenen Bereichen hinwegzugehen. Damit hängt
sammen, daß er seine eigene Interpretation als selbstverständlich betra
tet; das Wort „of course" ist beinahe kennzeichnend für seinen Stil. So v

sucht er nun, die atl. Propheten auf dem Hintergrund der mesopotamisch-kanaanäischen Texte zu verstehen – als Teil einer im ganzen Alten Orient beheimateten Erscheinung. Er macht dabei keinerlei grundsätzliche Unterschiede zwischen den verschiedenen uns bekannten Prophetengestalten. Die Schriftpropheten und ihre Vorläufer, die großen Einzelpropheten und die Kultpropheten gehören aufs engste zusammen. Was sie verbindet, ist mehr und wichtiger als alle Unterschiede.

Im einzelnen werden Mose, Josua und die „Richter" als Führer priesterlich-prophetischer Genossenschaften gedacht wie der Vertreter des sakralen Königtums in Mesopotamien. Der König David verfügt über Nathan, und die Könige Ahab von Israel und Josaphat von Juda befehlen 400 Propheten, ein Orakel über den Ausgang des gegen die Aramäer geplanten Feldzugs zu erteilen. Wenn die Prophetenjünger in der Erzählung von Elias Himmelfahrt II Kön 2 nachsehen sollen, ob der Geist Jahwes Elia nicht auf einen „Hügel" oder in ein „Tal" geworfen hat, so bezieht sich das auf Himmel- und Höllenfahrtsriten des Neujahrsfestes. Nach Jes 21 1–10 hat der König („mein Herr" 21 6) dem Führer der Genossenschaft befohlen, einen Späher aus ihrer Mitte zu bestellen, der aus den Bewegungen der geschauten Menschen- und Tierpaare ein Omen ablesen und mitteilen soll. In Mal 3 1 und Jes 52 7 erscheinen die in Mesopotamien üblichen Bezeichnungen des Kultpersonals in atl. Gewand, wobei der Bote vorausgeht und „den Weg bereitet", als man den toten Gott sucht und seine Rückkehr in den Tempel voraussagt. Die Vorstellung des „Feindes aus dem Norden" bei Jeremia stammt aus dem babylonischen Neujahrsritual und ist das historisierte Scheingefecht, in dem dieser Feind eine Rolle spielt.

H. läßt sich ständig von äußerlichen Ähnlichkeiten leiten und findet Hinweise auf seine kultischen Lieblingsvorstellungen, besonders das Neujahrsritual oder die Riten von Höllenfahrt und Wiederbelebung des sakralen Königs, die völlig unbegründet sind. Über dem Bestreben, im AT dieselben kultischen Vorstellungen und Bräuche wie im ganzen Alten Orient wiederzufinden, fehlt der kritische Blick für die Besonderheit einer Erscheinung. Daher werden die grundlegenden Unterschiede der einzelnen Prophetentypen nicht erkannt und die Eigentümlichkeit der großen Einzelpropheten von Amos an übersehen.

Dasselbe gilt für die Darstellung von Ursprung und Entwicklung der prophetischen Bewegung durch I. Engnell. Er nimmt zwar an, daß ihre Wurzeln im israelitischen und kanaanäischen Leben liegen, lehnt aber alle Versuche ab, zwischen Seher und Nabi, Kultpropheten und anderen, Ekstatikern und Nichtekstatikern, berufsmäßigen und nicht berufsmäßigen Propheten zu trennen, besonders wenn solche Versuche mit einem chronologischen Schema verbunden sind. Die Eigenart der wahren Jahwepropheten sieht er vielmehr in der Proklamation des jerusalemischen Hochgottes und der Königsideologie.

Mit Recht warnt demgegenüber J. Pedersen davor, die Propheten e
fach in mesopotamische Vorstellungen einzubeziehen. Denn es ist fragli
ob die Verhältnisse in Kanaan den babylonischen gleich oder ähnlich wa
und der König hier nicht eine weniger zentrale Stellung einnahm. Vor all
weist er auf die arabischen Parallelen hin, nach denen der kāhin durch
nicht an das Heiligtum gebunden sein mußte, aber infolge seiner Autori
auch zu dessen Priester und Wächter wie zum politischen Führer werd
konnte. In Israel haben die Propheten in älterer Zeit eine den Priestern ä
liche Aufgabe und sind oft mit dem Heiligtum verbunden. Aber nach
Aufnahme der kanaanäischen Kultur entstand durch den Protest dage
ein neuer Typ des Propheten. Umgekehrt ist H. Wh. Robinson von der E
stenz von Kultpropheten in vorexilischer Zeit nicht ganz überzeugt, s
dern möchte sie eher in nachexilischer Zeit finden.

Wird die Kultprophetie damit jeweils auf eine bestimmte geschichtli
Epoche beschränkt, so stellt N. W. Porteous die Frage, ob die Annah
von Kultpropheten neben den Priestern überhaupt nötig sei. Die ang
lichen Kultpropheten könnten lediglich Priester sein, die nicht nur den sa
fiziellen, sondern auch den sakramentalen Teil des Kultus wahrzunehm
befähigt waren. Die Unterschiede zwischen den Propheten beruhen de
gegenüber auf ihrer unterschiedlichen Haltung zum Kultus. Während
einen ihn für notwendig hielten und vor verderblichen heidnischen Einflüs
zu bewahren suchten, standen die anderen ihm kritisch gegenüber, da
die Gefahr des opus operatum im Kultus sahen.

Es fragt sich jedoch, ob diese zurückhaltenden Betrachtungen der Sa
lage gerechter werden als der Übereifer von Haldar und Engnell. N
den zahlreichen früheren Hinweisen[1]) darf als zusammenfassender und e
gültiger Beweis für die Existenz von Kultpropheten die Schrift Johns
betrachtet werden, die im wesentlichen eine Erweiterung seines im 1.
richt, S. 328 f., genannten Aufsatzes bildet. Vielleicht muß man dabei
Rowley einschränkend hinzufügen, daß die Propheten als religiöse Pers
lichkeiten ganz natürlich an den Heiligtümern als den Mittelpunkten il
Religion zu finden waren, ohne sie so eng wie die Priester mit einem ein
nen, bestimmten Heiligtum zu verbinden.

a) Die erste Frage, die sich aus dieser grundsätzlichen Stellungnahme
gibt, betrifft das Verhältnis der kanonischen sog. Schriftpropheten zu
Kultpropheten. Zunächst darf es nach der Untersuchung von P. Humb

1) Außer den Angaben im 1. Bericht, S. 328–330 vgl. A. Causse, Les plus vi
chants de la Bible, Paris 1926, S. 125 ff.; J. Hempel, Die althebräische Liter
und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben, Wildpark-Potsdam 1930, S. 33 ff., 56
H. Junker, Prophet und Seher in Israel, Trier 1927.

ls sicher gelten, daß Habakuk als Kultprophet zu betrachten und sein uch als wirkliche Liturgie zu verstehen ist. Dasselbe gilt wohl auch für einen Zeitgenossen Nahum mit seiner „Kantate" (vgl. 1. Bericht, S. 317 f.) nd Joel mit seiner Liturgie (1–2. 4$_{1-3.\ 9-21}$). Außerdem lassen sich manche nonymen Prophetenworte mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit ls Kultprophetien erkennen, z. B. Jes 24–27. 33. 63$_{7}$–65$_{19}$. Mi 4$_{6-7.\ 8.\ 9-12.}$ $_{8-14.}$ 5$_{1-3.\ 4-5.\ 6-8.}$ 7 $_{8-20}$, ferner einige Psalmen oder Psalmenstücke. Da- egen hat sich trotz aller Bemühungen nicht erweisen lassen, daß Amos Be- iehungen zur Kultprophetie hatte. Wenn es also ein prophetisches Amt ge- eben hat, dessen Funktionen im religiösen Leben Israels das Erteilen von rakeln und die Fürbitte waren, so gehören Gestalten wie Amos nicht zu einen Vertretern. Es beschränkt sich vielmehr auf die Kultpropheten, wäh- end die großen Einzelpropheten keinesfalls als Träger eines wie auch immer u verstehenden Amtes zu betrachten sind. Sie stellen eine neue charisma- ische Erscheinung dar, die nur aus dem Mutterboden der älteren israeliti- chen Prophetie erwachsen ist.

Hinsichtlich des Amos überzeugt weder die Annahme von E. Würthwein, daß r zuerst ein Kultprophet war und als solcher die Fremdvölkerworte gesprochen at, dann aber auf dem Weg über seine Visionen zum Unheilspropheten wurde, och lassen sich mit Haldar, Engnell oder M. Bič die Ausdrücke נקד und בוקר in m 1 1. 7 14 als Bezeichnung kultischen Personals deuten. Besonders E. Sjöberg eist nachdrücklich darauf hin. Amos bekämpft den israelitischen Kultus nicht ugunsten des jerusalemischen, sondern weil er im religiösen Dasein Israels die telle eines rechtschaffenen Lebens einnimmt. Er betont die ethischen Forderungen ahwes und wertet infolgedessen die Bedeutung des Kultus ab.

b) Daraus ergibt sich die weitere Frage, welche theologischen Folgerungen ieser Unterschied nach sich zieht, der nunmehr sowohl innerhalb der gesam- en atl. Prophetie als auch besonders innerhalb der sog. Schriftpropheten zu eobachten ist. Für das Verhältnis der Schriftpropheten zu den ekstatischen abis stellt Knight fest, daß kein grundsätzlicher Unterschied in der psycho- ogischen Struktur ihres Erlebens besteht. Die Schriftpropheten zeichnen ich nicht dadurch aus, daß sie einen neuen psychologischen Typ bilden, ondern ein neues und höheres religiöses Bewußtsein erreichen, das die al- en Formen für andere und höhere Ziele benutzt. In ähnlicher Weise dürfte er Unterschied zwischen den großen Einzelpropheten und den Kultpro- heten im Inhaltlichen und nicht im Formalen zu suchen sein. Als Ausgangs- unkt für die Diskussion läßt sich vielleicht sagen: Im Gegensatz zu den orten der großen Propheten haben diejenigen der Kultpropheten nur bedingt heologische Bedeutsamkeit. Was in ihnen über den kultischen und nationalen eilsglauben nicht hinausgeht, enthält keine verpflichtenden Aussagen, ondern ist eigentlich nur für das Verständnis des Werdens der verschiedenen

atl. Glaubensformen wichtig. Theologisch erheblich ist in den kultprophe
schen Worten lediglich, was aus dem Rahmen der großen Einzelprophe
nicht herausfällt. Damit sind zugleich die Fragen nach der Verbindlichk
des Kanons und nach der Mitte des AT als seines Kriteriums gestellt.

c) Es ergibt sich als letzte Frage, ob und wie weit die Kultpropheten
den „falschen Propheten" gleichgesetzt werden dürfen, die von den groß
Einzelpropheten bekämpft werden. Nun hat A. H. Edelkoort die falsc
Propheten nach Mi 2 6–11. 3 5–8 als gute Freunde der höheren Volksschich
zu bestimmen gesucht, M. Buber am Beispiel Jeremias und Chananjas
wahren Propheten als die eigentlichen Realpolitiker, die ihre politische B
schaft von der ganzen geschichtlichen Wirklichkeit aus verkündigen,
falschen Propheten dagegen als die Illusionspolitiker, die einen Fetzen
der geschichtlichen Wirklichkeit herausreißen und ihn in ihre bunte Illus
einweben. Die Ansicht von Parenti und P. Heinisch läßt sich mit den W
ten des letzteren zusammenfassen: „Führte ein Prophet ein sittenreines
ben und war er selbstlos, litt er sogar um seiner Predigt willen Verfolgung
verlangte er Beobachtung des göttlichen Sittengesetzes, eiferte er ge
Bilderdienst und Götzendienst, drohte er den Sündern die Strafe an, so
das ein Beweis, daß er im Namen Jahwes sprach" (S. 251), andernfalls
er ein „falscher" Prophet.

Damit sind einige Einzelzüge richtig beobachtet. Einen umfassende
Maßstab gibt W. Zimmerli im Vergleich Muhammeds mit den atl. Prophe
an. Während sich beide mit einer göttlichen Botschaft betraut und un
göttlichem Zwang stehend wissen, liegt der für „wahr" und „falsch" m
gebliche Unterschied im Inhalt der Botschaft. Der Glaube, den die Prophe
fordern, bedeutet Gehorsam gegen den göttlichen Willen, während Muha
med die Annahme seiner Lehre meint. So gibt es nach J. Hempel zwar
einzelte Aussagen bei Jeremia, die sittliches Versagen als Kennzeichen
falschen Propheten nennen (23 13–15. 29 21. 23), aber im wesentlichen
es für den Propheten nur eine eigentliche Sünde: die Botschaft gar n
oder falsch zu sagen, zumal wenn sie ihn in Gegensatz zu seiner Um
stellt. Darum kennzeichnet es den falschen Propheten, daß er die Sünd
predigt unterläßt. Wichtig ist ferner die Charakteristik, die Buber in sei
Buche „Der Glaube der Propheten" (vgl. Abschnitt VII) gibt. Die falsc
Propheten machen ihr Unterbewußtes zum Gott, den wahren dagegen
ihr Unterbewußtes von der Hand des wahren Gottes bezwungen, der al
psychisch Vorfindbaren und Erschließbaren unbedingt transzendent ist
eben in dieser seiner Transzendenz als der Bezwingende erfahren wird.

Infolgedessen ist die Einreihung der Kultpropheten unter die „falsc
Propheten" vom Inhalt ihrer Botschaft abhängig. Auch Rowley weist
ihn als Maßstab hin:

„While, therefore, true and false prophets both provided evidence of abnormal psychology, and both forecast the future, the nature of prophecy is not to be defined in terms of these things. What is really vital is the relation of the prophet and of his word to God. The prophet who is properly so called was a man who knew God in the immediacy of experience, who felt an inescapable constraint to utter what he was profoundly convinced was the word of God, and whose word was at bottom a revelation of the nature of God no less than of His will, who saw the life of men in the light of his vision of God, and who saw the inevitable issue of that life, who therefore declared that issue and pleaded with men to avoid it by cleansing and renewing their lives. He was a true prophet in the measure of his experience of God, and the measure of his experience was the measure of his receptiveness and of his response to it" (S. 37 f.).

Damit ist der Maßstab gegeben, nach dem die Kultpropheten zu beurteilen sind. Soweit der Inhalt ihrer Botschaft von der kultischen und nationalen Frömmigkeit bestimmt ist, zählen sie zu den „falschen" Propheten.

3. Über die *Zeitgeschichte* der Propheten unterrichtet zunächst die weitgespannte Geschichtsdarstellung von W. F. Albright, wobei die Propheten freilich ungleichmäßig berücksichtigt werden (Elia S. 234–236, Amos, Hosea und Jesaja S. 238–240, Ezechiel S. 248–250, Deuterojesaja S. 250–255). Amos, Hosea und Jesaja waren tief bewegt von dem Verfall der Religion und der Ausbreitung des Heidentums, von der sozialen Verderbnis und der wirtschaftlichen Bedrückung, die die Ansammlung des Reichtums in wenigen Händen begleitete. Die Größe Ezechiels lag in seiner lebhaften Einbildungskraft und seinem tiefen moralischen Ernst. Deuterojesaja bildet mit seiner klaren Definition des ethischen Monotheismus und seiner Lehre vom stellvertretenden Leiden den Höhepunkt der mosaischen Bewegung. Über die Zeitgeschichte unterrichtet ferner die Geschichte Israels von M. Noth, wenn auch sehr kurz und für ein Lehrbuch nicht übersichtlich genug. Die Propheten selbst werden summarisch dargestellt (S. 220 f.) als diejenigen, die das Geschehen ihrer Zeit mit neuen Maßstäben messen. Sie haben jenes Geschehen erstmalig von Gott aus universalgeschichtlich verstanden und in ihm den Anfang eines planvollen Handelns ihres Gottes erkannt. Dabei haben sie ganz eindeutig erklärt, daß es mit allem, was geschah, zunächst auf das kleine Israel abgesehen sei, daß also das historisch so unbedeutende Israel in dem Geschehen jener Zeit doch die Mitte der Weltgeschichte sei. In seiner Neuausgabe der Geschichte des Altertums von E. Meyer behandelt H. E. Stier im Rahmen ihrer Zeitgeschichte vor allem Ezechiel, Deuterojesaja, Haggai und Sacharja. Dabei steht er dem Priester (!) Ezechiel sehr verständnislos gegenüber: ein dürftiger Geist, bei dem alles literarische Fiktion ist und dessen geschichtliche Bedeutung darin besteht, daß er der Vater des Judentums ist. Deuterojesaja ist kein Prophet und hat keine neue

Offenbarung Jahwes mitzuteilen; er erhebt die nationale Religion zur all
nigen Weltreligion. Es dürfte sich nach diesen Bemerkungen in der Tat so ve
halten, daß dem Verfasser viele Stellen „noch ganz dunkel" sind (S. 17
Anm. 1). Das Buch von A. T. Olmstead ist wegen des Lichtes wichtig, d
es auf die Zeit der nachexilischen Propheten wirft. Die Darstellung des Te
pelbaus und der ihn begleitenden Ereignisse ist dabei konservativ in der H
tung gegenüber der chronistischen Erzählung.

In weiterer Untersuchung der Ostraka von Lachis (vgl. 1. Beric
S. 307 f.)[1]) deutet wie Dussaud nunmehr H. Michaud Brief 3 und 6
auf die politische Tätigkeit Jeremias, B. Chapira sogar die Briefe 3, 5, 6,
16 und 18, woraus sich für ihn eine neue Reihenfolge einiger Kapitel
Jeremiabuches ergibt (21 1–10. 38 1–13. 37 3–16. (37 17 = 38 14–23) 37 18–
38 24–27. 37 21). Demgegenüber zeigt D. W. Thomas, daß das Wort „Prophe
auf den Ostraka nur an einer einzigen Stelle (3 20) zuverlässig gelesen werd
kann, und weist nach, daß keine ausreichenden Gründe bestehen, dies
Propheten mit Jeremia oder einer anderen aus dem AT bekannten Proph
tengestalt gleichzusetzen. Th. behandelt ferner in einem Aufsatz die Ostral
die Jojachin-Texte und den Brief des Königs Adon an den Pharao als neue
archäologische Zeugnisse des Zeitalters Jeremias.

Für die Frage der *Wirkung* der Propheten[2]) auf ihre Zeit zeigt N.
Snaith die kritische Situation, in der Ezechiel und Deuterojesaja lebte
Verehrung Gottes nur in Jerusalem möglich, aber der Tempel zerstört u
der Rest des zerschlagenen Volkes in Babylonien. In dieser Lage löst E
chiel drei Probleme: Verehrung Gottes ist möglich, weil er zu seinen V
ehrern kommt; Gott kann Israel und Juda nochmals zu neuem Leben
wecken; niemand büßt für die Sünden der Väter, sondern jeder ist sel
verantwortlich. Deuterojesaja beantwortet die beiden Probleme seiner Ze
Die Botschaft von der kommenden Erlösung ist wahr wegen der absolut
Macht und Glaubwürdigkeit Gottes; die Not des Exils war notwendig,
mit durch unschuldiges Leiden die Schuldtafel ausgewischt und ein N
anfang gemacht wird. W. A. L. Elmslie betrachtet dasselbe 6. Jh. als
Zeit des infolge der Wirkung der großen Propheten vollzogenen Übergan
vom unreflektierten Gottesglauben zum Monotheismus. Das beruht we
auf der Tätigkeit Ezechiels oder Deuterojesajas (der ins 5. Jh. versetzt wir
sondern auf derjenigen der Deuteronomisten, deren Grundsätze durch

1) H. Torczyner hat auf Grund der Widersprüche gegen seine These diese
mehreren Punkten modifiziert, wie die hebräische Ausgabe seiner Arbeit ze
(Jerusalem 1940).

2) Nach Mitteilung von M. Bič in VT 2 (1952), S. 182 hat J. Jelito in R
Biblijny i Liturgiczny 1950 einen Aufsatz über die Wirkung der Propheten veröffe
licht.

prophetisch waren und die den jüdischen Monotheismus des 6. Jhs. gebildet haben. Es fragt sich jedoch, ob damit nicht der Einfluß der deuteronomischen Schule überschätzt und die kultisch-priesterlichen Elemente im Deuteronomium verharmlost werden. S. A. Cook behandelt im Zusammenhang der Darstellung vom Werden des nachexilischen Judentums auch Haggai und Sacharja. Sie setzen keine umfangreiche Heimkehrerschar und keinen großen Wiederaufbau unter Scheschbazzar voraus, sondern sehen Jahwe erst zu ihrer Zeit zur Hilfe für sein Volk nach Jerusalem zurückkehren. Trotz interner Schwierigkeiten erreichen sie, daß die Judäer den Tempelbau beginnen.

VI. Wesen der Prophetie

W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity. Baltimore 1940, 1946 ². – J. Bright, The prophets were protestants. Interpr 1 (1947), S. 153–182. – L. H. Brockington, „The Lord shewed me": The correlation of natural and spiritual in the prophetic experience. Studies in History and Religion, London 1942, S. 30–43. – H. A. Brongers, De scheppingstradities bij de profeten. Amsterdam 1945. – L. Černy, The Day of Yahweh and some relevant problems. Prag 1948. – G. H. Davies, The Yahwistic tradition in the eight-century prophets. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 37–51. – A. Haldar, The notion of the desert in Sumero-Accadian and West-Semitic religions. Uppsala 1950. – E. Jacob, La tradition historique en Israël. Montpellier 1946. – C. Jakubiec. Geneza profetysmu israelskiego. Ateneum Kaplanskie 49 (1948), S. 417–432. – I. G. Matthews, The religious pilgrimage of Israel. New York 1947. – W. Michaelis, ὁράω usw. ThW V, Stuttgart 1944 ff., S. 329–331. – S. Mowinckel, Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten. Oslo 1941. – Ders., La connaissance de Dieu chez les prophètes de l'Ancien Testament. RHPhR 22 (1942), S. 69–105. – Ders., Ekstatiske innslag i profetenes oplevelser. NorskTT 49 (1948), S. 129–143, 193–221. – A. Neher, Fonction du prophète dans la société hébraïque. RHPhR 28/29 (1948/49), S. 30–42. – S. Nyström, Beduinentum und Jahwismus. Lund 1946. – A. Oepke, ὄναρ usw. ThW V, Stuttgart 1944 ff., S. 230 f. – A. Peter, Das Echo von Paradieserzählung und Paradiesesmythen im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der prophetischen Endzeitschilderungen. Diss. Würzburg 1947 (Maschinenschrift). – N. W. Porteous, The basis of the ethical teaching of the prophets. Studies in Old Testament prophecy, Edinburgh 1950, S. 143–156. – O. Procksch u. a., λέγω usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 92–97. – F. Quecedo, El profetismo hebreo. CultBibl 4 (1947), S. 217–240. – G. Quell u. a., λέγω usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 156 f. – G. von Rad, Die Stadt auf dem Berge. EvTh 8 (1948/49), S. 439–447. – K. H. Rengstorf, μανθάνω usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 430–432. – J. Ridderbos, Profetie en ekstase. Aalten 1941. – Ders., Profetie en ekstase. GerefThT 41 (1940), S. 277–285, 305–323, 367–377, 415–bis 455. – H. Wh. Robinson, Redemption and revelation in the actuality of

history. London 1942. – H. Robscheit, Die thora bei Amos und Hosea. EvTh (1950/51), S. 26–38. – A. E. Rüthy, Das prophetische Berufungserlebnis. In: KiZ 31 (1941), S. 97–114. – C. Sauerbrei, The holy man in Israel: a study in the development of prophecy. JRel 27 (1947), S. 209–218. – K. Schjelderup, Religionspsykologiens anvendelse i profetforskningen. NorskTT 48 (1947), S. 122–143. – I. P. Seierstad, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia. Oslo 1946. – H. F. D. Sparks, The witness of the prophets to Hebrew tradition. TheolStud 50 (1949), S. 129–141. – J. E. Viana, El concepto de profeta en el Antiguo Testamento. Revista Espanola de Teologia 2 (1941), S. 139–210. – R. Walz, Psychologie der prophetischen Berufung. Diss. Berlin 1942 (Maschinenschrift). – Ders., Die rassenpsychologische Deutung prophetischer Berufungserlebnisse. ZAW 58 (1942/43), S. 111–129. – Zu J. Hempel, J. Lindblom und G. Widengren vgl. Abschnitt I, zu J.M.P. Smith Abschnitt III a, zu A. Neher und L. G. Rignell Abschnitt III f, zu P. Heinisch, H. Knight, A. Parenti, H.Wh. Robinson und H. H. Rowley Abschnitt V.

1. Zur Frage des *Offenbarungsempfangs* betont S. Mowinckel, und mit seinem Gefolge I. P. Seierstad, nach wie vor den Gegensatz zwischen Geist und Wort Jahwes (vgl. 1. Bericht, S. 333). Die Gerichtspropheten zeigen eine gewisse Abneigung gegenüber der Vorstellung des „Geistes" als Offenbarungsquelle, weil sie ihnen durch das ekstatische Gebaren der kanaanäischen Umgebung verdächtig geworden war. Staat dessen berufen sie sich auf das göttliche „Wort", das sich immer wieder ereignet. H. H. Rowley dagegen findet diesen Kontrast zu stark betont. Alle Propheten haben beansprucht, das Wort Gottes zu haben, und niemand würde es abgelehnt haben, von seinem Geist besessen zu sein. Es gibt also keine formalen Unterschiede, vielmehr nur inhaltliche, nach denen sich die im „Wort" enthaltene Botschaft als wahr oder falsch erweist. Aber ist es wirklich bedeutungslos, daß die großen Einzelpropheten meist vom „Wort", die anderen dagegen vom „Geist" sprechen? Und ist es nicht ein inhaltlicher und kein formaler Unterschied gegenüber den anderen, wenn sie sich statt auf die treibende und unbestimmte Kraft des Geistes auf den überzeugenden Inhalt und die folgerichtigen Forderungen des Wortes berufen? Daher ist die Beobachtung von Mowinckel zweifellos von Belang, wenn sie auch nicht ausreicht, jede ekstatische Erscheinung zu bestreiten.

In näherer Bestimmung der Art des Offenbarungsempfangs legt A. Oepke kurz die prophetische Kritik an angeblicher Traumoffenbarung dar, die ihren Höhepunkt bei Jeremia erreicht (23 16–32. 27 9 f. 29 8 f.), aber noch Sach 10 2 zu beobachten ist. O. Procksch weist darauf hin, daß die Schriftpropheten noch die Bildoffenbarung kennen, in der die Wortoffenbarung eingeschlossen ist (Jes 6. Ez 1). Jedoch ist das „Wort" keineswegs immer an das Bild gebunden, das sogar merklich zurücktritt, sondern kann als Stimme empfangen werden. In jedem Spruch steckt das empfangene Urwort Gottes

tes als Lebensnerv, so daß auch die ausgestaltete prophetische Rede als Gottes Wort bezeichnet werden kann. Hier wird freilich nicht berücksichtigt, daß es auch eigene Worte des Propheten gibt, von denen sich dergleichen nicht behaupten läßt. Und es ist angesichts der Visionen Ezechiels und Sacharjas sehr fraglich, ob sich das „Wort" vom Bilde mit der Zeit mehr und mehr abgelöst hat. Daher kann man schwerlich mit W. Michaelis sagen, daß die Bildoffenbarung immer mehr zum Rahmen für die Wortoffenbarung wird; vielmehr sind und bleiben beide eng miteinander verbunden und die Wort- in die Bildoffenbarung eingeschlossen. Es trifft auch nicht zu, daß Gegenstand und Inhalt des visuellen Teils der Visionen nicht etwa Gott selbst sei; er sei nur zu hören, nicht aber zu sehen. Doch nimmt nicht nur Jes 6 eine Sonderstellung ein, wie M. zugibt, auch Am 9 1 und Ez 1 können nicht leichthin beiseite geschoben werden.

Wiederholt ist das Problem der *Ekstase* behandelt worden. Mowinckel sucht in einem Aufsatz den Ertrag der Diskussion seit dem Erscheinen von Duhms Jesajakommentar (1892) zu erfassen. Rowley gibt einen kritischen Überblick über die neuere Forschung, in dem er fast ausnahmslos alle Beiträge seit etwa 1920 würdigt und auf diese Weise nicht nur unser Wissen um die behandelten Fragen bereichert, sondern auch selber Stellung nimmt. Im einzelnen gehen die Ansichten nach wie vor weit auseinander.

Seierstad kommt in seiner gründlichen Untersuchung der Offenbarungserlebnisse von Amos, Jesaja und Jeremia, die auf frühere Arbeiten hinweist[1]), zu dem Ergebnis: Prophetische Erlebnisse meinen mit Sicherheit weder unterwache (Schlaf, Traum, Hypnose) noch ekstatische Zustände, sondern sind Vorgänge des geistigen Wachbewußtseins, gelegentlich vielleicht der Exaltation. Sie können vor allem, wie S. nachdrücklich betont, nicht als ekstatisch bezeichnet werden; denn der Prophet verliert seine Identität nicht infolge einer mystischen Selbstidentifizierung mit Gott. Er bleibt sich seiner selbst als eines Individuums gegenüber Gott bewußt; Jesaja weiß um seine Sündhaftigkeit, Jeremia um seine Jugend. Daß S. die Annahme unterwacher Zustände ablehnt, ist sicherlich richtig. Es dürfte aber für den kritischen Betrachter kein Zweifel daran bestehen, daß S. in seiner radikalen Ablehnung der Ekstase zu weit geht. Daher haben auch K. Schjelderup (der S. u. a. einseitig deutsche Orientierung vorwirft) und J. Lindblom teilweise erhebliche Einwände gemacht. Mißlich ist zunächst

1) Ders., Amosprophetien i ljoset av nyare gransking, TTK 2 (1931), S. 111 ff.; Profeten Jeremias religion som personlig gudssamfund, ebda 5 (1934), S. 148 ff.; Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos, ZAW 52 (1934), S. 22–41; Problems in psychological research of prophecy, TTK 7 (1936), S. 203 ff.; Det gamle testamente sum Gods ord, ebda 10 (1939), S. 95 ff., 154 ff.; Forholdet mellem åpenbaringsoplevelsen og utformningen av budskapet, ebda 11 (1940), S. 62 ff.

die Verwechslung von mystischer und prophetischer Ekstase bei S., die si
auch bei H. Knight einschleicht. Es ist durchaus richtig, wenn Lindblo
demgegenüber diesen Unterschied stark hervorhebt und eine bessere Re
gionspsychologie wünscht, die klare und scharfe Begriffe gebraucht.
der Prophetie liegt keine Verschmelzungsekstase (unio mystica), sonde
Konzentrationsekstase vor. Sie bedeutet „radikale Konzentration des Se
lenlebens auf ein bestimmtes Gefühl oder eine bestimmte Vorstellung od
Vorstellungsgruppe mit dem Erfolge, daß der normale Bewußtseinsfluß a
gestellt wird und die äußeren Sinne mehr oder weniger vollständig auß
Funktion gesetzt werden" (S. 327). Vor allem aber richtet sich der Angr
von Seierstad gegen die psychologische Betrachtung der Propheten übe
haupt, um statt dessen den persönlich-religiösen und -sittlichen Weser
gehalt ihrer Erlebnisse herauszuarbeiten. Jedoch schließt das eine das a
dere nicht aus. Es ist ein Fehler, in Ekstase und ungewöhnlichen Erlebn
sen etwas zu sehen, was dem echten Glauben fremd oder feindlich wäre. D
her betont Lindblom, daß der Wert der Religion von ihrem inneren Geha
abhängig ist, nicht aber von den psychischen Formen oder Nebenersch
nungen, die mit religiösen Erfahrungen verknüpft sein können. Damit
klargestellt, daß es keine theologischen Gründe zur Ausschaltung psych
logischer Forschung gibt, obwohl vor einer unbesehenen Anwendung m
derner psychologischer Methoden gewarnt werden muß.

So ist es zutreffender, wenn Mowinckel zugibt, daß etwas Ekstatisch
im Leben der Propheten festzustellen ist. Aber er findet die Begleiterscheinungen der Ekstase, Vision und Audition, doch verhältnismäßig selten u
leitet das aus der Bevorzugung des „Wortes" Gottes gegenüber dem „Geis
her. Wenn das Wort in den Propheten „aktive Realität" wird, so geschie
das innerhalb des normalen Seelenlebens. Das ist ein verständliches Ko
rektiv gegenüber einer übertriebenen Hervorhebung des Anomalen bei d
Propheten. Aber auch M. beachtet zu wenig, daß es bei ihnen keine un
mystica gibt und die ekstatischen Erlebnisse die Selbständigkeit des I
nicht ausschließen. Zwar wird die Gotteserkenntnis den Propheten im Ko
men des Wortes geoffenbart, das plötzlich in ihnen ist – wie ein Gedank
der sie überwältigt, als etwas befreiend Einleuchtendes oder bedrücke
Schreckliches. Aber dieses Wort kommt eben in einem ekstatischen Erleb
oder einer anderen geheimen Erfahrung. Etwas weiter geht J. Ridderbo
der vor allem an den Gruppenpropheten und an Ezechiel zeigen will, d
die Ekstase zwar nicht das Grunderlebnis der Prophetie ist, wohl aber ei
zeitweilige Form. Er wendet sich gegen die Verwechslung mit der Iden
täts-Mystik, bestreitet aber merkwürdigerweise, daß die prophetische E
stase ihren Ursprung in außerisraelitischen Erscheinungen hat. Nach Ro
ley würde man den vorliegenden Tatbestand leugnen, wenn man die B

zeichnung „ekstatisch" auf die volkstümlichen Propheten beschränkte und auf die klassischen Propheten nicht anwenden wollte. Man muß auch deren ekstatische Erlebnisse anerkennen. Jedoch machen sie nicht ihr eigentliches Wesen aus, noch begründen sie einen Unterschied zwischen ihnen und anderen Propheten. P. Heinisch nimmt grundsätzlich Offenbarungsempfang in ekstatischem Zustande an und legt den Nachdruck darauf, daß die Propheten ihren Spruch nicht in der Ekstase, sondern klaren Geistes verkündeten. Aber angesichts der in Jes 28 10–13 gerügten spottenden Nachahmung ekstatischer Redeweise verallgemeinert diese Annahme zu sehr.

Wesentlich weiter geht G. Widengren, der außerbiblische Parallelen anführt. Er gibt einen Überblick über alle Kräfte, die die Propheten besessen, und über alle Handlungen, die sie ausgeführt haben, soweit sie in parapsychischen Fähigkeiten wurzeln. Sie benutzen alle telepathischen und telekinetischen Möglichkeiten[1]). Obwohl die Annahme solcher Fähigkeiten starke Bedenken erregt, werden zwei Erscheinungen im Leben Ezechiels zutreffend erklärt. Beim Essen der Buchrolle (Ez 3 1–3) hat es sich um eine Vision mit halluzinatorischer Geschmacksempfindung gehandelt. Über das Erlebnis der Entrückung in Ez 8–11 wird ebenfalls einiges Zutreffende gesagt.

Freilich können diese Kapitel nicht als Einheit betrachtet werden. Sie bilden vielmehr die nachträgliche Zusammenfassung von vier ursprünglich selbständigen Abschnitten: 1) 8 1–9 11. 11 24 f. als Bericht über die Vision der Fremdkulte und des Gerichts über Jerusalem; 2) 9 3 a. 10 2. 7*. 18 f. 11 22 f. als Rest eines Berichts über eine zweite Vision, in der Ezechiel schaut, wie Jahwe das Gericht an der Stadt vollstreckt und sie danach verläßt; 3) 11 1–13 als stark gestörter Bericht über eine dritte Vision; 4) 11 14–21 als verheißendes Wort an die Deportierten. Das in den drei Berichten erwähnte oder vorausgesetzte Erlebnis der Entrückung des Propheten nach Jerusalem erklärt W. folgendermaßen: „The prophet . . . must have experienced some phenomena of levitation. These are . . . connected with visions and auditions, giving the accompanying levitation phenomena an interpretation that relegates the parapsychic phenomenon in itself more to the background, thus stressing what is seen and heard and said by the prophet. . . . When now the phenomena of levitation are felt extremely strong, the prophet or seer must have had the feeling that he was not experiencing a vision where he imagined himself to be carried away, but that he was subjected to a real transportation." (S. 110).

Weitgehend richten sich die ablehnenden und einschränkenden Ansichten offenbar nicht gegen die Vorstellung der Ekstase selbst, sondern noch gegen ihre anfänglich übertriebene Betonung oder die verwendete Ausdrucksweise. Vieles von dem, was Seierstad schreibt, dürfte auch von denjenigen

1) Vgl. auch H. Lindemann, Parapsychische Erklärungsversuche im Gebiet des biblischen Prophetismus, ProtBl 72 (1939), S. 653–665.

angenommen werden, die für die Annahme der Ekstase eintreten. Daher sin
die Bedenken, die H. Wh. Robinson gegen die Terminologie geäußert ha
verständlich, ebenso die Feststellung von Lindblom, daß bisher oft unkla
und unbrauchbare Begriffe verwendet worden sind. Es ergibt sich somit e
Notwendigkeit, das ganze Problem aufs neue sorgfältig zu untersuchen. D
bei ist ein Gesichtspunkt zu beachten, der bisher nicht berücksichtigt wo
den ist und geeignet sein dürfte, manche Bedenken gegen die Annahme e
statischer Erlebnisse bei den Propheten aus dem Wege zu räumen. Das e
statische Erlebnis ist keine isolierte Erscheinung, sondern ein Ausschnitt a
einem größeren Zusammenhang prophetischer Erfahrungen. Es muß dah
in diesem Zusammenhang betrachtet und beurteilt werden, für den si
Gunkels Ausdruck „geheime Erfahrungen" in einem erweiterten Sinn ve
wenden läßt. Diese geheimen Erfahrungen sind die Keimzelle des proph
tischen Glaubens und der Prophetenworte. Sie lassen sich freilich form
nicht von den Erfahrungen anderer Menschen unterscheiden und daher i
Inhalt nicht als inspiriert oder geoffenbart erweisen. Die Prophetenworte
halten durch sie keine äußere Beglaubigung, die jedem einsichtig gemac
werden könnte, sondern erheben einen Anspruch, über dessen Annahme o
Ablehnung der Hörer entscheiden muß.

2. Gewöhnlich treten geheime Erfahrungen zum erstenmal im *Berufun*
erlebnis des Propheten auf; die Berufung ist der Beginn und die Kons
tuierung des Offenbarungsempfangs. Rowley weist darauf hin, daß sie
die höhere Prophetie viel kennzeichnender ist als außergewöhnliches G
baren. Ihre Vertreter waren Männer der Berufung, die anderen Prophet
solche des Berufs. G. Quell sucht noch weiter zu differenzieren. Die B
rufung ist nirgends mit Sicherheit als Erwählung zu verstehen. Die Proph
ten wissen sich nicht erwählt, vielmehr beschäftigt sie ausschließlich der v
nommene Befehl. Auch in Jer 1 5 meint ידע die Mitteilung seelischer Kr
von Gott zu Mensch. Nur Deuterojesaja umschreibt sein Sendungsbewu
sein als Erwählung und Berufung. A. E. Rüthy betont einseitig, daß in
Berufungsvision nicht der Prophet sieht, sondern Gott ihn schauen lä
und daß es um dasjenige geht, was sich zwischen Gott und dem Mensch
abspielt, nicht in der Seele des Berufenen. Die Berufung erfolgt danach
Anruf Gottes an den Menschen, der Berufungsauftrag als Befehl, dem
Gehorsam des Berufenen entspricht; und der Prophet wird nicht überru
pelt, sondern kann sich äußern. Besonders Hempel macht auf das gelege
liche leichte Widerstreben des Propheten angesichts der großen Aufgabe u
der drohenden harten Kämpfe aufmerksam und warnt vor jeder Verhar
losung dieses Widerstandes, den die Gottesstimme dennoch bricht. Sie zwi
auch denjenigen, der ihr ausweichen will, in ihren Dienst und läßt keinen m
daraus entkommen. Mowinckel schreibt dem Berufungserlebnis besond

große Bedeutung zu. In ihm wurzelt die Gotteserkenntnis, in deren Besitz sich die Propheten wissen; durch es werden ihnen gewisse Pläne Jahwes mitgeteilt, die mit dem Verstand erfaßt und in gedanklichen Begriffen formuliert werden können. Damit ist zugleich ein Teil von Jahwes Willen und Wesen geoffenbart. Das kann zu dem Mißverständnis führen, als sei mit der Berufung die entscheidende und allumfassende Offenbarung erfolgt, aus der der Prophet weiterhin schöpft, so daß sie fernerhin nur erneuert wird, aber eigentlich nicht mehr neu ergeht. Das entspräche wohl nicht den Tatsachen. Das Berufungserlebnis ist nur eine der vielen geheimen Erfahrungen, wenn auch die erste und grundlegende. Beim Berufenen entspricht ihr die Preisgabe des bisherigen, typischen menschlichen Daseinsverständnisses und das Hineingestelltwerden in ein neues.

Demgegenüber sucht R. Walz an einer Untersuchung der Berufungserlebnisse Jesajas und Jeremias rassen- und religionspsychologische Arbeit zu verbinden. Die Absicht war sicher gut und ehrlich. Jedoch dürfte die umstrittene „Rassenseelenkunde" von C. F. Clauss kaum eine tragfähige Grundlage bieten, auch wenn sein psychologischer Rassenbegriff sich von den Scharlatanerien vergangener Jahre abhebt. Aber er beruht auf der Erforschung von jetzt lebenden Menschen und läßt sich nicht ohne weiteres auf vergangene Jahrtausende anwenden. Das zeigt sich am Ergebnis der Untersuchung von W. Danach gehört Jeremia zur wüstenländischen Rasse mit offenbarungsmenschlichem Erleben, Jesaja vorwiegend zur vorderasiatischen Rasse mit erlösungsmenschlichem Erleben. Da nur Offenbarungsmenschen zu Propheten im engeren Sinn des Wortes werden und durch das Erlebnis der Berufung durch Gott ausgezeichnet werden können, Jesaja dies aber auch erlebt hat, ist er rassegemischt – vorderasiatisch und wüstenländisch – und infolge dieser Verklammerung ein „semitischer" Mensch. Diese Beurteilung scheitert aber daran, daß gerade Jeremia zu einem ausgesprochenen Erlösungsglauben gelangt, Jesaja dagegen die Wandlung des Menschen durch seine Umkehr fordert.

3. Das Wesen der Propheten ist nicht nur durch ihr persönliches Erleben bestimmt, sondern auch durch die *Tradition* und die Auseinandersetzung mit ihr. Dieses Problem des Verhältnisses der Prophetie zur Tradition hat neuerdings größere Aufmerksamkeit erregt.

Stark beachtet worden ist der Versuch, die Propheten mit der gesamten Kultur und Religion Israels in die einheitlich verstandene altorientalische Kultur einzugliedern. Außer I. Engnell, A. S. Kapelrud und H. S. Nyberg ist besonders A. Haldar zu nennen, wie seine Schriften über die Kultpropheten und das Buch Nahum zeigen. Weiterhin findet H. in Bruchstükken und Anspielungen altorientalischer Literatur ein Schema, für das die „Wüste" die Unterwelt bedeutet und das in den Vorstellungskreis des Frucht-

barkeitskults gehört. Die im Frühjahr grünende Steppe wird durch die Fein in Wüste verwandelt und der Gott weggeschleppt. Er wird nun zum Fe dieses seines zerstörten Landes, stellt es aber bei seiner siegreichen Rü kehr wieder her.

Die diesem in Kürze skizzierten Beispiel zugrunde liegende Gesamta fassung beruht auf mehreren Voraussetzungen. Man wendet sich, grundsä lich gewiß zutreffend, gegen das „evolutionistische Schema" einer Entwi lung der Religion von der Magie bis zum ethischen Monotheismus. Man ge in allerdings umstrittener und nicht sehr überzeugender Weise, von der V stellung eines ursprünglichen „Hochgottes" aus. Vor allem aber setzt m ein „cultic pattern", ein kultisches Schema voraus, daß dem ganzen Al Orient gemeinsam gewesen sein soll[1]). Die altorientalische Religion wird a unter einem einheitlichen Gesichtspunkt betrachtet. Primär ist der Rit während der Mythus seinen Inhalt von ihm hat und sein integrierendes E ment bildet. Dieser Komplex von Ritus und Mythus, dessen zentrale G stalt der sakrale oder divine König ist, bestimmt die einzelnen altori talischen Religionen. Daher ist das kultische Schema festzustellen, das jen Komplex zugrunde liegt und mehr oder weniger vollständig in allen a orientalischen Religionen zu finden sein muß. Dieses Schema hat das samte religiöse Leben geprägt, auch wenn die einzelne Vorstellung in deren Zusammenhängen verwendet und das ursprünglich königliche tual dem gewöhnlichen Menschen zugänglich gemacht worden ist. Auch Kultur und Religion Israels gilt von vornherein als Niederschlag der gemeinen altorientalischen Religion, so daß atl. Texte in erster Linie babylonisch-assyrischen und ugaritischen zu erklären und insbesondere atl. Propheten ganz wie die babylonisch-assyrischen Kultpropheten zu v stehen sind.

Zweifellos ist die gemeinorientalische Tradition wie im ganzen AT so au bei den Propheten feststellbar; das ist in vielen Fällen eindeutig nachgew sen worden und unbestreitbar. Die Leugnung solchen Einflusses auf Sacha durch L. G. Rignell ist unhaltbar und führt nur dazu, daß manche Te stellen nicht mehr erklärt werden können (vgl. z. B. S. 199f.). Es fragt s aber, ob dieser neue Panorientalismus nicht maßlos übertreibt und einf die frühere panbabylonische Auffassung erweitert und übersteigert. Es fr sich weiter, ob seine theologische Kehrseite nicht bedenklich ist. Um AT weiterhin beizubehalten, wird eine besondere typologisch-allegoris Deutung nötig, und messianisch-eschatologische Erklärungen spielen e

1) Ausgangspunkt der Erörterung waren die Sammelbände von S. H. Hoo Myth and Ritual, London 1933; The Labyrinth, ebda 1935, in dem ersteren grundlegende Aufsatz von H. über die ausschlaggebende Bedeutung des kultis mythischen Schemas für den gesamten Alten Orient.

große Rolle. Es fragt sich schließlich, ob das Verstricktsein in diese Theorie noch die Gewähr für eine einwandfreie wissenschaftliche Untersuchung bietet.

Zunächst ist die Art der Anwendung des cultic pattern auf die Prophetenworte bedenklich, wie besonders bei Haldar und Kapelrud deutlich wird. Nahum und Joel werden oberflächlich mit altorientalischen Texten parallelisiert, ohne daß genau untersucht wird, ob die Worte, selbst bei formalen Ähnlichkeiten, wirklich inhaltlich dasselbe bedeuten. Die Fülle der Abhängigkeiten vom Kultschema setzt religionsgeschichtliche Kenntnisse der Propheten und ihrer Hörer voraus, die schon damals einem Gelehrten zur Ehre gereicht hätten. Hier liegt eine fragwürdige „Eisegese" vor[1]). Demgegenüber zeigt Lindblom, daß man methodisch nur richtig verfährt, wenn man von der Struktur der atl. Religion ausgeht und das fremde Material für die Erklärung dessen benutzt, was sich nicht in einfacherer Weise erklären läßt.

Außerdem aber ist die Annahme eines cultic pattern im Alten Orient überhaupt bedenklich. 1. Obwohl von ihm alles abhängig gemacht wird, besteht es nirgendwo im Alten Orient als ein in sich geschlossenes Ganzes, sondern stellt lediglich eine moderne zusammenfassende Konstruktion aus vielerlei Einzelelementen dar. 2. Diese Einzelheiten sind ohne einwandfreie Methode willkürlich aus einer Fülle von Texten herausgenommen worden, die aus verschiedenen Zeiten und Kulturen stammen. 3. Es fehlen Methode und Versuch, in den zitierten Texten zwischen ursprünglicher mythologischer Grundlage und späterer literarischer Bearbeitung zu unterscheiden, obwohl durchaus nicht jedes passende Wort auf ein Kultschema hinweist. 4. Eine individuelle und eigenartige Vorstellung kann nicht auf ein allgemein geltendes Niveau bezogen werden. 5. Die Vielfalt, Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit der altorientalischen Kulturen wird vom Standpunkt des heutigen Betrachters in zwar verständlicher, aber unzulässiger Weise übersehen oder verharmlost. Die These vom Kultschema ist schwerlich aufrechtzuerhalten. Die Propheten können daher – unbeschadet einzelner Einflüsse altorientalischer Traditionen auf sie – nicht in eine solche Konstruktion einbezogen werden.

Daher ist in steigendem Maße die Frage untersucht worden, ob und inwiefern die Propheten von israelitischen Traditionen abhängig sind. Sie ist ein anderer Aspekt der in Abschnitt V, 2 erwähnten Frage, ob die Propheten einem als Institution bestehenden Amt eingegliedert werden dürfen. Einige Einzeluntersuchungen über die Aufnahme israelitischen Traditionsgutes liegen bereits vor. H. A. Brongers hat die Schöpfungstraditionen bei den Propheten mit dem Ergebnis untersucht, daß ihre Verkündigung sich

1) A. R. Johnson, Divine Kingship and the Old Testament, ET 62 (1950/51), S. 36–42, weist auf ähnliches hin.

sehr wenig mit der Schöpfung an sich befaßt, sondern sie der Heilsverkü
digung unterordnet, und daß keine von der Genesis abweichenden Gesich
punkte auftreten. Bei den vorexilischen Propheten wird der Schöpfun
gedanke außer in den unechten Amos-Doxologien im wesentlichen n
Am 9 2–9. Jer 27 5 31 35 benutzt. Diese Seltenheit ist darin begründet, d
der israelitische Geist mehr geschichtlich als metaphysisch dachte und Jah
also mehr der Gott der Geschichte als der Gott-Schöpfer war. Nur bei D
terojesaja nimmt der Glaube an Jahwe als Schöpfer einen besonderen Pl
ein und ist eins seiner wichtigsten Themen. Nach B. gilt Jahwe als der Kün
ler, der mit der schon existierenden Materie arbeitet. Wichtiger dürfte
doch sein, daß Deuterojesaja sich mit der dualistischen Welterklärung
persischen Religion auseinandersetzen mußte, die Licht und Finsternis, Gu
und Böses auf je einen eigenen Schöpfer und Erhalter bezog. Demgeg
über mußte die Verkündigung Deuterojesajas universal und kosmisch w
den und den Schöpfungsglauben betonen. A. Peter untersucht den Na
hall der Paradieserzählung bei den Propheten. Wiederum sind eindeut
Hinweise selten. Im wesentlichen finden sich nur das Bild von Töpfer u
Ton und Anspielungen auf den Paradiesgarten, da P. Ez 28 13 ff. nicht
Variante zur Paradieserzählung betrachtet, Jes 14 12 ff. auf die Welt der G
ter bezieht und Hos 6 7, Jes 43 27 mit Recht nicht auf Adam deutet. W
aber werden die Endzeitschilderungen sehr oft mit „Paradiesfarben" a
geschmückt: die Beschreibungen der Umwandlung der Natur, des mess
nischen Friedensreiches, des neuen Jerusalem und des Heilskönigs der Ei
zeit. Hierzu haben die Propheten vorgefundenes Material verarbeitet,
aber nicht einer fertigen Eschatologie entnommen, sondern selbst erst
die Endzeit übertragen. Diese Schilderungen dürfen ferner nicht wörtl
aufgefaßt werden, sondern haben symbolische Bedeutung. Die Paradieszü
bezeugen also nicht einen Glauben an die Wiederholung dessen, was am A
fang war, sondern sind Stilform. Das dürfte in der Tat in den meisten F
len zutreffen. Fraglich ist jedoch, ob das Material aus Gen 2 f. stammt u
nicht vielmehr aus mythologischen Motiven. G. H. Davies untersucht
Verhältnis der Propheten zur Tradition der israelitischen Geschichtssch
bung. Falls sie diese gekannt haben, ist zu fragen, warum Jesaja im Geg
satz zu Amos und Hosea die Exodus-Tradition so wenig benutzt und w
um der Begriff „Bund" in den Erwählungsaussagen jener Propheten fe
Offenbar sind Jesaja und Micha, teilweise auch Amos, von dem im südlic
Palästina beheimateten Jahwisten abhängig, Hosea dagegen mehr vom E
histen[1]). Jedoch können diese Ansichten nur für zutreffend gehalten w

1) V. Herntrich u. a., λεῖμμα usw., ThW IV, Stuttgart 1942, S. 207, findet
Restgedanken vor Jesaja schon beim Jahwisten in Gen 7 23 b. Th. C. Vrie
hat die Jakobtradition in Hos 12 ausführlich behandelt, vgl. Abschnitt III f.

den, wenn man für die Quellenschichten ein sehr hohes Alter annimmt und ein Überschneiden ihrer Einflüsse bei Amos voraussetzt. H. F. D. Sparks nennt nur kurz die Bezeugung von mythologischen Traditionen (Anspielungen auf Gen 1 f. mit dort unbekannten Elementen, auf den Garten Eden und die Flut), von Erzählungen, die meist nur farblos erwähnt werden (Sodom und Gomorrha, Jakob, Zug nach Ägypten, Exodus) und von nur sehr wenigen historischen Überlieferungen und Liedern. Die Frage der Bezeugung von Gesetzen hält S. für zu schwierig, um darauf einzugehen. Er folgert, daß die mythologische Tradition im AT und die den Propheten insgesamt zur Verfügung stehende Überlieferung reichhaltiger war, als sie jetzt erscheint und genannt wird. Es ergibt sich ferner, daß es oft äußerst schwierig ist, die Traditionen genau zu bestimmen, auf die ein Prophet sich bezieht.

L. Černy untersucht in Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur die Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks „Tag Jahwes" und gelangt zu einer gewissen Synthese der bisherigen Ansichten. Mit Charles nimmt er an, daß die Vorstellung eine längere geschichtliche Entwicklung gehabt hat, mit Gunkel-Gressmann, daß die Mythologie dazu beigesteuert hat, mit Mowinckel, daß die eschatologische Bedeutung sekundär und aus dem Kult abzuleiten ist, und mit der englischen „Myth and Ritual"-Schule, daß das Material der Beschreibungen des Tages Jahwes aus einem allgemeinen kulturellen Schema entlehnt ist. Außerhalb Israels ist nichts zu finden, was der Vorstellung vom Tag Jahwes vergleichbar wäre. Sie ging vielmehr aus der nomadischen Tradition Israels hervor, wurde durch die Erinnerung an den Exodus und die späteren Ereignisse beeinflußt und erreicht in den Prophetenworten ihren Höhepunkt. Anfangs wird sie dabei gegen das eigene Volk gewendet, nach dem Exil gegen fremde Völker. Obwohl Č. kein Theologe ist und sich im einzelnen mancherlei Bedenken erheben, ist seine Darstellung als wertvoller Beitrag anzusehen.

Der Aufsatz von H. Robscheit richtet sich mehr auf grundsätzliche Fragen. Die Aufgabe des Amos und Hosea beschränkt sich nicht darauf, die Thora[1]) zu behüten, zu ergänzen oder zu vergeistigen, vielmehr gründet ihre ganze Predigt auf der Thora als dem sichtbaren Ausdruck des Bundes. Sie wollen nur das im Bund geschenkte Heil neu verkündigen, so daß die Thora fortwährend für die konkrete Situation an bestimmte Menschen neu geformt wird. Aber warum sprechen die beiden Propheten dann nicht von jenem „Bund", warum fassen sie die vielen Forderungen der „Thora" erstmalig in wenigen umfassenden Forderungen zusammen (Am 5 14 f. 24 Hos 6 6)? Wird wirklich nur eine Tradition neu geformt und nicht auch um- und weiter-

1) Vgl. auch G. Östborn, Tôrâ in the Old Testament, Lund 1945.

gebildet? Auch A. Neher geht von dem „Bund" als der eigenartigen Grun
lage der israelitischen Gesellschaft aus und sieht ihn sich in dem Maße v
wirklichen, als der Levitismus sich realisiert. Denn er schafft innerhalb
Gesellschaft Querverbindungen (des Priesters mit dem Laien, des Arm
mit dem Gerechten), die es in anderen Gesellschaften in dieser Form ni
gibt. Wo nun der Levit versagt, tritt der Prophet auf. Er ist eine Ersch
nung, die einer Gesellschaft von levitischer Struktur immanent ist. Die P
phetie ist ein Faktor der Kohäsion und Integration, der die Isolierung u
den Rückzug auf die eigene Kaste bei Priestern wie Sklaven verhindert. D
her suchen die Propheten keinen Umsturz, sondern die Wiederherstellu
des Bundes.

Man hat die Prophetie aber auch mit anderen Traditionskreisen zu v
knüpfen sich bemüht. So versteht C. Sauerbrei sie als hervorgerufen dur
fortwährende Krisen im Rahmen einer bestehenden Stämmeverfassung. V
allem S. Nyström bringt die Propheten in eine gewisse Nähe zu den
duinischen Traditionen. Er zeigt ganz richtig Beduinentum, kanaanäisc
Kultur und Religion sowie den Jahweglauben als die drei grundlegend
Faktoren, die das Dasein Israels geformt haben, obwohl er die neueren Ken
nisse über die kanaanäische Kultur nicht genügend berücksichtigt hat.
macht ferner nicht nur den Konflikt zwischen den Sitten und Idealen
Nomadentums und des Kanaanäertums deutlich, sondern auch die dopp
seitige Stellung des Jahweglaubens, der trotz einer Bevorzugung der Wüst
ideale und seiner Opposition gegen das kanaanäische Wesen sich zugle
gegen den Hochmut und die Selbstgenügsamkeit des Beduinentums wand
Für die meisten vorexilischen Propheten gilt die Wüstenzeit als Idealzeit
religiöser Hinsicht. Ferner sind Amos, Hosea und Micha am stärksten v
der Beduinenkultur in soziologisch-ethischer Hinsicht beeinflußt, so daß
die Dorf- und Stadtkultur kritisieren und zur früheren Einfachheit neig
während bei Jesaja und Jeremia Elemente beider Kulturen gemischt si
Demgegenüber herrschen bei den exilischen und nachexilischen Prophet
das Land und die Stadt völlig vor. Die Wüstenzeit betrachtet man als dun
Periode im Leben des Volkes, und das frühere soziale Ideal hat seine
herrschende Stellung verloren. Häufig scheint es freilich, als habe N. die v
exilischen Propheten mit den Nasiräern und Rechabiten verwechselt, die
kanaanäische Kultur zugunsten der beduinischen Ideale ablehnten. Denn
Propheten halten die Wüstenzeit nicht als solche für die religiöse Idealze
sondern weil sie für sie geschichtlich die Zeit der ersten Liebe zwischen G
und Volk war. Sie preisen nicht die sozialen und ethischen Ideale des
duinentums gegenüber einem Leben im Bereich der bäuerlich-städtisch
Kultur, sondern kritisieren das Verfallensein an den Baal im Bereich d
ser Kultur, das dem überall geltenden göttlichen Willen widerspricht.

Als Beispiel für sie Verarbeitung vorgegebener Traditionen stellt G. von Rad Jes 2 1–4. 60. Hagg 2 6–9 als drei überlieferungsgeschichtlich aus einem einzigen Stamm erwachsene Weissagungen nebeneinander. Während in Jes 2 Israel einem Vorgang zwischen Jahwe und den Völkern zusieht und in Hagg 2 ebenso einseitig die Völker fast ganz außerhalb des Gesichtskreises bleiben, kommt bei Tritojesaja die gemeinsam vorgegebene Vorstellung relativ am vollständigsten zu Worte, ohne daß sie danach schon rekonstruiert werden könnte. Danach betrachtet v. R. die Propheten als Träger und Verkünder von eschatologischen Vorstellungen, die in der Volksüberlieferung in allem Wesentlichen fertig ausgestaltet vorlagen. Zwar nehmen die Propheten im Umgang mit diesen Vorstellungen und vor allem in ihrer Aktualisierung ein unerhörtes Maß von Freiheit in Anspruch, aber der Begriff des Prophetischen erscheint angesichts solcher Abhängigkeit von Traditionen als änderungsbedürftig. Diese Ansicht setzt voraus, daß Jes 2 1–4 von Jesaja selbst stammt und die Verkündigung der vorexilischen Propheten eschatologisch gewesen ist. Beides ist jedoch zumindest umstritten; insbesondere dürfte Jes 2 1–4 (= Mi 4 1–3) frühestens aus exilischer Zeit herrühren. Daher können die weitreichenden Folgerungen bestenfalls für die epigonale Prophetie gelten. Eine andere Seite des Problems hat K. H. Rengstorf berührt. Er weist darauf hin, daß es im AT kein Traditionsprinzip in der auf die Person des Meisters zugespitzten Form oder Ansätze zur Bildung einer an einen Propheten gebundenen Tradition gibt und daß jedes Meister-Jünger-Verhältnis in der Prophetie (einschl. Jes 8 16) fehlt.

Wie verhalten die Propheten sich nun zur Tradition? Mahnen sie, wie P. Heinisch annimmt, nur zum Handeln nach einem ausführlichen Gesetz, das dem Volk bekannt war? Sind sie, wie E. Jacob und von Rad annehmen, an traditionelle Motive (historischer bzw. eschatologischer Art) gebunden, aber frei in der Art der Darbietung und Anwendung dieser Motive? Müssen wir sie mit W. F. Albright, J. Bright und von Rad als Reformatoren und Protestanten, nicht aber als neuschöpferische Gestalten betrachten, vielleicht besonders an menschlichen Werten und sozialer Ethik interessiert, wie I. G. Matthews hervorhebt? Oder sieht N. W. Porteous die Sachlage richtiger? Nach ihm sind die Propheten zwar an eine Tradition gebunden, die einerseits genuin israelitisch ist und die mit den Priestern gemeinsam vertretene ethische Unterweisung umfaßt, die die Propheten andererseits mit der umfassenderen Ethik der altorientalischen Völker verbindet. Aber neben dieser Bindung an die Tradition steht als gleich wichtig ein anderes: das eigene Erleben der schrecklichen Gegenwart Gottes. Dieses eigene Erleben trieb sie angesichts des Gegensatzes zwischen dem von Gott gewollten Leben und dem aus dem Kompromiß mit der kanaanäischen Religion tatsächlich entstandenen Leben an, aus einer als existentiell er-

fahrenen Wahrheit zu handeln. Hier ist sicherlich vieles richtig beurte
wenn auch das ganze Problem noch eingehend erforscht werden muß.

Gewiß sind die Propheten von israelitischen und außerisraelitischen T
ditionen beeinflußt und bestimmt. Sie sind wie alle anderen Menschen r
ihrer räumlichen und zeitlichen Umwelt verflochten. Aber sie sind nic
Hüter einer Tradition. Sie haben weder zu ihr zurückgerufen, noch sie
formiert, noch sie in aktueller Weise verkündigt. Sie haben sie vielmehr
ihre Verkündigung benutzt und dazu jeweils neu interpretiert und umge
det, um mit ihrer Hilfe auszudrücken, was sie sagen wollten. Niemals d
der große Einschnitt übersehen oder verkleinert werden, den der prop
tische Glaube in Israel bildet. Das haben von anderen Gesichtspunkten a
R. Otto am Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte, G. Menschi
am Übergang von der Volks- zur Universalreligion und K. Jaspers an
„Achsenzeit" gezeigt. So erscheinen die Propheten nicht als Reformator
freilich auch nicht als Revolutionäre, aber immerhin als Neuerer, die –
verschiedene Traditionen anknüpfend, sie entfaltend und umbildend –
was durchaus Neues und Andersartiges erleben, leben und verkündigen

4. Mowinckel, und in seinem Gefolge trotz einiger Kritik (S. 23f.) Seie
stad, geht es hauptsächlich darum, die *Mitte des neuen prophetischen Dase*
zu beschreiben. Hierin sind ihnen wesentliche Erkenntnisse zu verdank
die auch dadurch nicht geschmälert werden, daß sie in übertriebener We
die Annahme ekstatischer Zustände im prophetischen Erleben ganz oder t
weise bestreiten.

Seierstad geht vor allem dem seelischen Werden der Prophetie als r
giös-sittlicher Lebenshaltung nach. In der Seele des Propheten tut sich
Gottesgedanke bestimmter Prägnanz kund, zu dem das Ich des Erleb
den in eine eigentümliche, innig-persönliche Beziehung tritt. Für Amos
es der Gott des israelitischen Jahwebundes als Gott eines unbedingten H
rentums, dessen Wille Gesetz ist. Wird er gekränkt, so reagiert er mit furc
baren Heimsuchungen, läßt aber unter Umständen auch Gnade walten, w
er die einmal eingegangene Lebensgemeinschaft zutiefst will. Jesaja erfä
die richtende Heiligkeit und den begnadigenden Sendungswillen Jahwes, w
rend Jeremia alles auf der Grundlage einer bereits bestehenden, innig-p
sönlichen Gottesgemeinschaft erlebt. Dieses Erlebnis ist keine Antwort
eigenes Sehnen, Wünschen und Wollen, sondern ist bei Jesaja die im Unt
bewußtsein gereifte und plötzlich die Schwelle des Bewußtseins übersch
tende „Antwort" auf die Frage der persönlichen Existenz vor Gott, die s
Gewissen geängstigt hat. Fortan beherrscht das Bewußtsein von dem l
ligen Gott Israels das ganze Sein des Propheten. Es ist möglich, daß Ar
durch eine ähnliche Gotteserfahrung seine gottoffene, dienstbereite Seel
haltung erhalten hat, während sie bei Jeremia sicherlich mehr durch

lles Wachstum zustande gekommen ist. Auf diese Weise stellt sich die Seele
n, so daß sich die subjektive Vorbedingung ergibt, die eine dauerhafte
nere Geneigtheit für den Offenbarungsempfang bedeutet. Der Eindruck der
ɔtteswirklichkeit gibt der Seele eine bleibende Bestimmtheit, da nicht nur
e bewußten Erinnerungsspuren nachwirken, sondern sich auch im unbe-
ıßten Seelenleben etwas verändert. Durch den ersten Einbruch der Got-
ɛwirklichkeit werden die bisher hemmenden Schranken niedergerissen, die
ırch die abwehrenden Reaktionen des Menschen infolge von Sünde und
huld bedingt sind. Die feindselige Abwehrhaltung weicht einer dauern-
n Bereitschaft zum Hören und Gehorchen des göttlichen Wortes. Die Seele
s Propheten ist von nun an dafür offen, daß sie fortwährend von seiten
ɔttes beeinflußt werden kann. Das Berufungserlebnis wirkt sich also da-
n aus, daß der Prophet für die Selbstbezeugung Gottes aufgeschlossen und
igiös wie sittlich an ihn gebunden bleibt. So entsteht eine persönliche Got-
ɛgemeinschaft, deren subjektive Seite durch Glauben, Dienen, Hoffen und
ıden gekennzeichnet ist. Gottesgemeinschaft im Sinne des Jahweglaubens
deutet: „die schöpferisch-waltende Herrschaft Gottes im Gebiete des ver-
twortlich-freien Personenlebens erleben und sie in innig-lebendiger Be-
hung durch eigenes Tun und Leiden verwirklichen“ (S. 227, in Recht-
hreibung verbessert). Im Offenbarungsempfang wird dem Propheten da-
r eine klare Erkenntnis der Gedanken und des Willens Gottes geschenkt.
eser Offenbarungsempfang läßt sich nicht durch eine willentlich herauf-
führte seelische Verhaltensweise erzwingen, liegt aber als spezifisches Er-
ɔnis jedem Prophetenwort zugrunde, das vom Propheten selbst ausdrück-
h in irgendeiner Weise als Wort Jahwes gekennzeichnet worden ist. Pro-
ɛtisches Offenbarungserleben war niemals ein bloßes Auftauchen von Ge-
nken, ein Ergreifen von Wahrheiten oder ein Erkennen verborgener Wirk-
hkeiten, sondern immer zugleich eine Gotteserfahrung. „Das Konstitu-
ve war die lebendige Empfindung der unmittelbaren Fühlungnahme mit
ɔtt“ (S. 236). Dazu tritt die persönliche Aneignung der Offenbarung. Es
hört zum Wesen der Prophetie, daß das menschliche Subjekt die Verkün-
gung in seinen Willen aufnehmen muß.

Mowinckel stellt fest, daß hinter der „Gotteserkenntnis“ ein persönliches
d gegenseitiges Gemeinschaftsverhältnis existentieller Art liegt, in dem
ille, Gefühl und Gedanke des Menschen Gott zur Verfügung gestellt wer-
n und auf diese Weise das Leben seine Richtung und Qualität, Inhalt und
rektive erhält. Dies eben heißt den Willen Gottes kennen und nach ihm
ndeln. Obliegt dergleichen schon dem ausgewählten Volk und seinen lei-
ıden Personen, so wissen die Propheten sich selbst im Besitz einer beson-
ren Gotteserkenntnis, die im Berufungserlebnis wurzelt. In ihm werden
ıen bestimmte Pläne Jahwes mitgeteilt, die sie mit dem Verstand erfas-

sen und in gedanklichen Begriffen formulieren können, so daß ihnen ein von Jahwes Willen und Wesen geoffenbart ist. Diese Offenbarung erfolg Kommen des Wortes, das plötzlich da ist, als etwas befreiend Einleuch des oder bedrückend Schreckliches. Das ereignet sich nicht nur einmal, dern wird stets erneuert, wenn das Wort Gottes im Propheten aktive alität wird, indem es in seiner Seele aufsteigt oder in ihr Gestalt annim Das Überwältigtwerden durch dieses Wort ist kein physischer Zwang, nach Art der Zwangsvorstellungen und unbegreiflichen Zwangsbefehle. Prophet könnte sich dem Wort entziehen, wenn er wollte, und oft strä sein Ich sich auch dagegen. Aber ihm steht ein „du sollst" gegenüber steht unter einem moralischen Müssen als Ergebnis einer schweren m lischen Entscheidung, in der er sich Gott unterwirft. Daher kann er vor allem im Gebet, auf das Kommen des Wortes einstellen. Gotteserke nis ist also vor allem eine praktische Erkenntnis des Willens Gottes und Handeln danach. Sie bedeutet, in Gottes Gemeinschaft zu leben und nen Willen zu tun. So verhält es sich zunächst beim Propheten selbst, der gewöhnliche Mensch muß sich an ihn wenden, um von ihm über Willen Gottes belehrt zu werden. Aber die Propheten haben auch vo gesetzt, daß andere Kreise in Israel solche Offenbarung erhalten kon und sogar erwartet, daß alle Menschen Propheten sein sollten. Sie for von jedem Israeliten als „Bundesgenossen" Jahwes dieselbe praktische teserkenntnis, die sie selbst haben. Da jedoch die Mehrzahl zu stumpf zu ist, muß sie nach Meinung der jüngeren Prophetie einst von Gott s diese Gotteserkenntnis durch seinen Geist erhalten – jeder als einzelne

Hier wird also gezeigt, daß die „Gotteserkenntnis" die Mitte des pro tischen Daseins und zugleich die Forderung der prophetischen Verkündi an jeden einzelnen Menschen ist[1]). Es wird auch kurz berührt, daß sie in Zusammenhang mit einer inneren Wandlung des Menschen verwirkl So bleibt nur hinzuzufügen, daß diese Wandlung sich mittels der Um des Menschen oder seiner Erlösung durch Gott vollzieht.

VII. Vorstellungswelt und Verkündigung der Prophetie

B. Alfrink, Profeet en symbolisch handeling. StCath 23 (1948), S. 42–
G. F. Allen, The prophetic interpretation of history. ET 51 (1939/40), S bis 457, 486–490. – J. Alonso, Descripcion de los tempos mesianicos en la

1) Mowinckel legt abschließend die aktuelle Bedeutung dieses propheti Daseins für die religiöse, soziale und politische Not der Gegenwart und ihren tischen Atheismus dar. Daß dies in Anlehnung an die Oxford-Gruppenbew geschieht, läßt freilich den Schluß nicht zu, daß seine Erkenntnisse erst dur hervorgerufen worden seien, wie man ihm vorgeworfen hat. Sie sind dadurch bar nur bestätigt worden.

ratura profética como una vuelta al Paraiso. EstEccl 24 (1950), S. 457–477. – J. Baab, The theology of the Old Testament. New York/Nashville 1949. – J. Behm, νῆστις usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 929. – F. Blome, Israels Propheten in den Notzeiten ihres Volkes. ThuGl 1947/48, S. 118–130. – P. A. H. de Boer, De voorbeede in het Oude Testament. OTSt 3 (1943). – Ders., An inquiry into the meaning of that term מַשָּׂא. Ebda 5 (1948), S. 197–214. – F. M. Th. de Liagre Böhl, Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel. Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag. Tübingen 1950, S. 77–96. – W. ten Boom, Oud-Testamentische kernbegrippen. Amsterdam 1948. – A. van den Born, Zu den symbolischen Handlungen der Propheten. SchwKiZ 1946, S. 339 bis 341, 551–553. – Ders., Profetie metterdaad. Een studie over de symbolische handelingen der profeten. Roermond-Maaseik 1947. – L. H. Brockington, The presence of God. ET 57 (1945/46), S. 21–25. – M. Buber, Der Glaube der Propheten. Zürich 1950 (hebr.: Tel Aviv 1942, engl.: New York 1949). – M. Burrows, An outline of Biblical theology. Philadelphia 1946. – C. J. Cadoux, The religious value of sacrifice. ET 58 (1946/47), S. 43–46. – L. S. Chafer, An introduction to the study of the prophets. BiblSacra 100 (1943), S. 98–133. – J. E. Coleran, The prophets and sacrifice. ThSt (Baltimore) 5 (1944), S. 411–438. – A. Colunga, La justificación en los profetas. EstBibl 4 (1945), S. 129–161. – R. Criado, La sagrada pasión en los profetas. Cadiz-Madrid 1944. – Ders., Tiemen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas? EstBibl 7 (1948), S. 167–217. – G. A. Danell, Studies in the name Israel in the Old Testament. Uppsala 1946. – D. Deeden, De messiaanse profetieen. Roermond 1947. – R. Dunkerley, Prophecy and the gospels. ET 59 (1947/48), S. 218–222. – Ders., Prophecy and prediction. Ebda 61 (1949/50), S. 260–263. – A. H. Edelkoort, De Christus-verwachting in het Oude Testament. Wageningen 1941. – B. D. Eerdmans, The religion of Israel. Leiden 1947. – W. Eichrodt, Die soziale Botschaft der Propheten als Wort Gottes für die Gegenwart. (B. Balscheit – W. Eichrodt, Die soziale Botschaft des Alten Testaments für die Gegenwart. Basel 1942). – Ders., Was sagt das Alte Testament zum sozialen Leben? Tübingen 1948. – O. Eissfeldt, Jahwe Zebaoth. Miscellanea Academica Berolinensia 1950, S. 128–150. – W. A. L. Elmslie, How came our faith. Cambridge 1948. – G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten. Diss. Marburg 1944 (Maschinenschrift). – Ders., Die zeitliche und überzeitliche Bedeutung des Alten Testaments. EvTh 9 (1949/50), S. 447–460. – H. Fredriksson, Jahwe als Krieger. Lund 1945. – S. Garofalo, La nozione profetica del Resto d'Israele. Rom 1944. – H. S. Gehman, The „burden" of the prophets. JewQR 31 (1940/41), S. 107–121. – A. Gil Ulecia, Imperio mesianico en la profecía de Miqueas. Saragossa 1949. – A. W. Groenman, De symbolische handelingen der Oud-testamentische profeten. NThT 31 (1942), S. 101–114. – W. Gutbrod u. a., νόμος usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 1032 f. – M. R. de Haan, Jew and Palestine in prophecy. Zondervan 1950. – A. G. Hebert, The pattern of messianic hope. ChurchQR 142 (1946), S. 1–12. – P. Heinisch, Theologie des Alten Testaments. Bonn 1940. – S. Herner, Sühne und Vergebung in Israel. Lund 1942. – V. Herntrich u. a., λεῖμμα usw. ThW IV, Stuttgart 1942,

S. 200–215. – H. W. Hertzberg, Die prophetische Kritik am Kult. ThL
(1950), Sp. 219–226. – F. Hesse, Die Fürbitte im Alten Testament. Diss.
langen 1949 (Maschinenschrift), Mikrodruck 1951. – B. Holwerda, De Prie
Koning in het Oude Testament. Terneuzen 1946. – S. Jellicoe, The prop
and the cultus. ET 60 (1948/49), S. 256–258. – N. Johansson, Parakletoi.
stellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestam
lichen Religion, im Spätjudentum und im Urchristentum. Lund 1940. – H. K
pel, Prahlender Stolz und seine Bestrafung im Licht der prophetischen
kündigung. Trierer ThZ 56 (1947), S. 136–143, 220–229. – Ders., Das Wa
in der Bildsprache der Propheten. BiKi 1949, S. 1–4. – C. A. Keller, Das W
OTH als „Offenbarungszeichen Gottes". Diss. Basel 1946. – R. Koch,
Gottesgeist und der Messias. Bibl 27 (1946), S. 241–268, 376–403. – De
Geist und Messias. Wien 1950. – C. Lattey, The prophets and sacrifice: a st
in biblical relativity. JThSt 42 (1941), S. 155–165. – A. Lauha, Zaphon,
Norden und die Nordvölker im Alten Testament. Helsinki 1943. – B. Le
stad, Guds straffende Rettferdighet. Oslo 1946. – V. Maag, Jahwes Heers
ren. Festschrift für Ludwig Köhler, Bern 1950, S. 27–52. – J. S. Mac Arth
The preexilic prophets and pacifism. ET 52 (1940/41), S. 97–100. – A. Marm
stein, A Greek lyric and a Hebrew prophet. JewQR 37 (1946/47), S. 169–
– R. Mayer, Zur Bildsprache der alttestamentlichen Propheten. Münchner
(1950), S. 55–65. – K. Möbius, Die Aktualität der Eschatologie bei den
testamentlichen Propheten. Steinach 1940. – C. R. North, The Old Testam
interpretation of history. London 1946. – Ders., The redeemer God. Inter
(1948), S. 3–16. – J. Obersteiner, Die Christusbotschaft des Alten Testam
Wien 1947. – A. S. Peake, The problem of suffering in the Old Testament. L
don 1947. – W. J. Phythian-Adams, The people and the presence. London 1
– G. Pidoux, Le Dieu qui vient. Neuchâtel 1947. – H. Pohlmann, Der pro
tische und der jesuanische Gottesgedanke. Germanentum, Christentum und
dentum, III, Leipzig 1943, S. 301–346. – N. W. Porteous, Ritual and righte
ness. Interpr 3 (1949), S. 400–414. – O. Procksch u. a., λύω usw. ThW IV, St
gart 1942, bes. S. 332–334. – Ders., Theologie des Alten Testaments. Güter
1950. – A. F. Puukko, Israelin uskonnon historia (Geschichte der Relig
Israels). Helsinki 1940. – Ders., Die Geschichtsauffassung der alttestam
lichen Propheten. Actes du XXe Congrès International des Orientalistes,
wen 1940, S. 296. – G. Quell u. a., λέγω usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 16
171–173. – M. I. Reich, The messianic hope of Israel. Studies in messianic
phecy. Grand Rapids 1940. – H. Ringgren, The prophetical conception of
ness. Uppsala 1948. – H. Wh. Robinson, Hebrew sacrifice and prophetic s
bolism. JThSt 43 (1942), S. 129–139. – H. H. Rowley, The missionary mess
of the Old Testament. London 1944. – Ders., The law and the prophets. Melila
Manchester 1944. – Ders., The rediscovery of the Old Testament. Philadel
1946. – Ders., The unity of the Old Testament. BJRylLib 29 (1946), S. 3–3
Ders., The religious value of sacrifice. ET 58 (1946/47), S. 69–71. – Ders.,
prophets and sacrifice. Ebda, S. 305–307. – Ders., The biblical doctrine of
tion. London/Redhill 1950. – Ders., The meaning of sacrifice in the Old Te

ment. BJRylLib 33 (1950), S. 74–110. – J. Schildenberger, Weissagung und Erfüllung. Bibl 24 (1943), S. 107–124, 205–230. – O. Schilling, „Rest" in der Prophetie des Alten Testamentes. Diss. Münster 1942 (Maschinenschrift). – M. Schmidt, Prophet und Tempel. Zollikon-Zürich 1948. – H. Schrade, Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient. Stuttgart 1949. – E. F. Scott, The conception of God's law in the prophets and in Jesua. JBRel 11 (1943), S. 152–155. – N. H. Snaith, The distinctive ideas of the Old Testament. Philadelphia 1946. – Ders., The prophets and sacrifice and salvation. ET 58 (1946/47), S. 152 f. – J. J. Stamm, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Bern 1940. – H. Strathmann u. a., λαός. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 36 f. – L. Suárez, La realidad objetiva de las acciones simbólico-proféticas. Ilustración del Clero 36 (1943), S. 53–58, 132–136. – F. C. Synge, Prophecy and „prenouncement". ChurchQR 136 (1943), S. 36–58. – J. Vandervorst, Profetieën van het Oude Verbond in het Nieuwe vervuld. Amsterdam 1945. – P. A. Verhoef, Die Vraagstuk van die onvervulde voorsegginge in verband met Jesaja 1–39. Amsterdam 1950. – K. Vold, De føresilske domsprofeters sosial-etiske forkynnelse og dens forutsegninger. TTK 11 (1940), S. 19–32. – G. Vos, Biblical Theology. Grand Rapids 1948. – Th. C. Vriezen, Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament. Wageningen 1949. – B. N. Wambacq, L'épithète divine Jahvé Seba'ôt. Brügge 1947. – L. Waterman, The ethical clarity of the prophets. JBL 64 (1945), S. 297–307. – E. Würthwein u. a., μισθός usw. ThW IV, Stuttgart 1942, S. 713 f. – Ders. u. a., νοέω usw. Ebda, S. 976 bis 985. – F. Zeman, Indoles daemonum in scriptis prophetarum. VerbDom 28 (1950), S. 89–98. – W. Zimmerli, Gericht und Heil im alttestamentlichen Prophetenwort. Der Anfang 1948, S. 21–46. – Zu J. Hempel vgl. Abschnitt I, zu I. G. Matthews, P. Heinisch, E. Sjöberg und N. H. Snaith Abschnitt V.

1. Einige *zusammenfassende Darstellungen* der prophetischen Verkündigung sind hauptsächlich historisch angelegt[1]). In dem Buch von B. D. Eerdmans wird die Botschaft der einzelnen Propheten kurz zusammengefaßt, weitgehend durch Darbietung ihrer Worte, weniger durch eigene Erläuterung. Im einzelnen wird Jes 11 auf Hiskia bezogen, 24–27 nicht-eschatologisch interpretiert, 56–66 noch Deuterojesaja zugeschrieben (nach der Rückkehr in Palästina verfaßt), Joel und Jona ins 7. Jh. versetzt. Bemerkenswert sind die Annahme, daß die Propheten den Kultus nicht völlig verworfen haben, die Zurückhaltung in der Anerkennung der Kultprophetie und die Ablehnung eschatologischer oder messianischer Deutung. I. G. Matthews gliedert die Propheten in das Werden der israelitisch-jüdischen Religion ein, die er als Entdeckungsprozeß im Zusammenhang der Geschichte versteht, wobei sie vom primitiven Stand der Halbnomaden zur Höhe des ethischen Monotheismus aufsteigt. Sie ist innerlich nicht einheitlich, sondern durch-

1) Zu F. Hvidberg, Israels religions historie, vgl. A. Bentzen, Skandinavische Literatur zum Alten Testament 1939-1948, ThR NF 17 (1948/49), S. 285–288.

läuft als wechselnde soziale Erscheinung eine ganze Reihe verschiedener Au
prägungen. Amos, Hosea, Micha und Jesaja erscheinen unter der Überschr
„Religion der Laien", Jeremia und Ezechiel unter „Religion des Individu
lismus". Deuterojesaja unter „Religion der Intellektuellen". In der „Re
gion der Staatskirche" finden Ez 40–48 ihren Platz, in der „Religion d
Menschheit" Jona, Jes 56 1–8 u. a., in der „Religion des Supranaturalismu
Zephanja, Joel, Jes 13f. und 24–27. A. F. Puukko, der sich vor allem
R. Kittel anschließt, bringt wenig Neues, sondern behandelt die Geschich
des atl. Glaubens als den ständigen Kampf der großen Propheten für d
ethischen Monotheismus.

Historisch und systematisch ist die Darstellung von M. Burrows, der A
und NT unter einheitlichem Gesichtspunkt betrachtet und besonders da
jenige heraushebt, was für den christlichen Glauben bedeutsam ist. Al
innerhalb jedes Abschnittes wird die geschichtliche Entwicklung des beha
delten Themas nachgezeichnet und die Unterschiedlichkeit zwischen den ei
ander folgenden biblischen Verfassern angegeben. O. Procksch stellt zunäch
die geschichtliche Entwicklung dar, dabei im Rahmen der „Königszei
Hosea bis Tritojesaja, im Rahmen des Kirchenstaats Ezechiel bis Maleac
In der folgenden systematischen Darstellung der Gedankenwelt des AT b
rührt er die Prophetie häufig. Denn der „prophetische Glaube ist d
spezifische Element in der alttestamentlichen Religion, das sie aus d
Summe der Religionsgeschichte heraushebt, indem es ihr theologischen Ch
rakter gibt, den keine andere Religion außer dem Christentum trägt" (S. 61
Freilich trüben die christologische Deutung und andere dogmatische Vo
aussetzungen oft das Urteil von P. Auch die im 2. Teil befolgte Metho
das Material zu jedem Thema um die Person zu gruppieren, die sich v
allem damit befaßt hat, wirkt sich nicht immer glücklich aus.

Die Prophetie erscheint im Abschnitt „Gott und die Welt" mit Gedanken üb
Engel (S. 424), Kebod Jahwes (427–429), Ewigkeit Gottes (435 f.), Jahwe Zebao
(442), Schöpfungsbegriff (456), Jahwes Geschichtshandeln (457), Geist Got
(463–468), Wort Gottes (470–475); im Abschnitt „Gott und Volk" mit Gedank
über Israels Sohnesstellung (509 f.), Bundesgedanken (526–530), Heiligkeitsbegr
(535–537), Gottesgerechtigkeit (bes. 571–574), Gericht (577–581), messianische V
stellungen (584–593, 598); im Abschnitt „Gott und Mensch" mit Gedanken üb
Entstehung des Glaubens (600–610), Charakter der Gotteserkenntnis (616
Gottesliebe (619), Geduld (622–624), Gebet (627 f.), Bekenntnis (630 f.), Leid
(647), Umkehr (658–662), Vergebung (664–668), sittliches Ziel (688–690), A
erstehungsgedanken (702 f.).

Zu den rein systematischen Darstellungen gehört zunächst diejenige v
J. Baab, die aber für die Frage der Prophetie ohne Bedeutung ist, da
von der völligen Einheit des AT ausgeht, so daß sogar die Theologie v

Eichrodt zu denjenigen zählt, die lediglich eine genaue Beschreibung der religiösen Lehren Israels im Lichte ihrer angemessenen historischen Fassung geben (S. 17). G. Vos, der streng konservativ ist, unterscheidet für die atl. Zeit die mosaische und die prophetische Epoche der Offenbarung. Die Darstellung der letzteren ist enttäuschend. V. behandelt die Stelle der Prophetie in der atl. Offenbarung; Vorstellung, Name und Etymologie des Propheten; Geschichte der Prophetie; Art des Offenbarungsempfangs; Art der Verkündigung; Inhalt der prophetischen Offenbarung. Dabei beschränkt er sich beim letzten Thema auf die Propheten des 8. Jhs., so daß schon dieser Teil fragmentarisch ist. P. Heinisch nimmt die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung so weit wie möglich an, ist aber konservativer, als man erwarten möchte, und geht über die Probleme zu leicht hinweg. Er unterscheidet zwischen der legitimen Religion des AT, zu der auch die Propheten rechnen, und illegitimen Elementen in ihr. In der „Geschichte des Alten Testaments" gibt H. einen nützlichen allgemeinen Überblick über die Prophetie und zeigt ausgedehnte Literaturkenntnis, aber im Rahmen des Ganzen ist die Darstellung unzureichend. Th. C. Vriezen behandelt in einem 1. Teil grundsätzliche Fragen. Dabei beleuchtet ein geschichtlicher Überblick das Verständnis der Mosezeit und der Beziehung der Prophetie zu ihr. Die mit Mose einsetzende Prophetie bleibt das dauernde korrigierende und kritisierende Element der israelitischen Religion. Auch die Geschichtsbücher des AT sind wesentlich prophetischen Ursprungs, und die Propheten selbst setzen deren Werk in neuer Weise fort. Darum ist das prophetische Zeugnis die Mitte des AT, ohne daß die übrigen Schriften belanglos würden. Sie drücken vielmehr die Spannungen innerhalb des AT aus, in deren Antinomien sich nach Art der göttlichen Dialektik gerade die Wahrheit bezeugt. So enthält die Prophetie eine wesenhafte Erkenntnis Gottes, damit zugleich ein Wissen um das Verhältnis Gottes zu Welt und Mensch, um die Möglichkeiten dieses Verhaltens, um die es bedrohenden Gefahren und um die Art seiner Wiederherstellung. Zu diesem prophetischen Gotteswort tritt die menschliche Antwort darauf in Kultus und Lied, in Weisheitsliteratur und Geschichtsschreibung. Infolgedessen ist der zweite Teil, der die atl. Theologie selbst behandelt, weitgehend aus dem prophetischen Glauben erschlossen. Das zeigt sich vor allem in den Abschnitten über Gottesgemeinschaft, Gott, Verkehr von Gott und Mensch und im Schlußabschnitt Gott-Mensch-Welt, wenig dagegen in dem Abschnitt über den Verkehr von Mensch zu Mensch (Ethik) und in demjenigen über den Menschen nur beim Thema „Mensch und Geschichte".

Einige Bücher befassen sich ausschließlich mit der prophetischen Verkündigung. W. A. L. Elmslie schickt einführend einige Abschnitte über das AT und sein Studium sowie über die geographischen, historischen und religiösen

Hintergründe voraus. Danach widmet er mehreren der großen Propheten (z
denen er auch Mose, Samuel und Elia rechnet) eingehende Darstellunge
um abschließend unter den Überschriften „Wisdom" und „Power" ihren Be
trag zusammenzufassen und die gewonnenen Einsichten zur Klärung des m
dernen christlichen Glaubens fruchtbar zu machen. E. schildert die Proph
ten lebendig und eindrücklich, gelegentlich mit dem Hilfsmittel haggadisch
Darstellung (vgl. S. 251 ff. zu Amos), wenn im einzelnen auch Ungenaui
keiten und Fehler unterlaufen sind. Merkwürdig ist allerdings, daß Mich
nur in einer Anmerkung erwähnt (S. 300), Ezechiel gar nicht behandelt ur
für Deuterojesaja die These von Torrey übernommen wird (Jes 40–66 zu
größten Teil eine Einheit aus dem 5. Jh.).

Abgesehen davon geht E. von einer beachtenswerten Ansicht aus. Der gege
wärtige Übelstand in religiösen Fragen ist nach ihm darin begründet, daß die Ki
chenväter den ursprünglichen hebräisch-christlichen Glauben bis fast zur U
kenntlichkeit geändert haben. Sie bereicherten ihn durch Erklärung und Verteic
gung gegenüber der griechisch-römischen Mentalität, schwächten damit jedoch d
erstaunliche Kraft, mit der der semitische Geist ihn ausgestattet hatte. Die diale
tische Fähigkeit des Griechentums änderte die Art, in der die Forderungen vc
Glaube und Gehorsam vorgetragen wurden, so daß sie aufhörte, die von den Pr
pheten, Jesus und den Aposteln benutzte Methode zu sein. Was einfach, aber ti
gewesen war, wurde in grundgelehrter Weise intellektuell. Solche und ähnliche G
danken sind schon häufig geäußert worden, aber es ist wichtig, daß E. sie wied
einmal vorträgt. Zweifellos war die Übertragung des atl.-urchristlichen Glaube
in die abendländische Denk- und Vorstellungsform notwendig, aber es ist fraglic
ob sie sachgemäß vorgenommen und nicht aus dem alten Glauben unter der Ha
etwas ganz anderes wurde, das mit ihm nur den Namen gemeinsam hat. Ein Ve
gleich des hebräischen Denkens mit dem griechischen macht die Probleme deutlich

In anderer Art stellt J. Hempel die Verkündigung der Propheten da
Nachdem er im zweiten Teil seines Buches ein Bild der einzelnen Prophete
entworfen hat, ist der dritte Teil einer systematischen Schilderung der pr
phetischen Botschaft gewidmet. Sie wird unter die drei Themen des sit
lichen Monotheismus, des Weltverständnisses und des kommenden Gott
gestellt und – der Absicht des Buches entsprechend – im wesentlichen durc
Prophetenworte selbst bestritten, die durch kurze Erläuterungen verbund
sind. Es ergibt sich, daß die Propheten in Gottes- und Menschenbild,
Natur- und Geschichtsverständnis keine neuen Vorstellungen oder Lehr
angestrebt haben, daß aber die Urgewalt ihrer Gotteserfahrung sie zu neue
Erkenntnissen weitergetragen hat.

---

1) Vgl. Th. Boman, das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechische
Göttingen 1952, obwohl die Untersuchung erst einen Anfang bildet und keineswe
umfassend ist.

„Nicht daß *ein* Gott ist und Gesetze erläßt, die für ihn selbst heilig sind, gibt dem profetischen Glauben an den lebendigen Gott seine Eigenart und Wucht, sondern daß *sein* Gott dieser Eine ist in heiligem Willen und Wirken. Nicht, daß alles Geschehen in der Natur eine letzte Ursache hat, verleiht dem profetischen Glauben an den lebendigen Gott seine Durchschlagskraft, noch daß allen Wandel in der Geschichte *ein* geheimes Gesetz beherrscht, sondern daß *sein* Gott, der Gott eines kleinen zertretenen Volkes, Welten schafft und Welten zerschlägt, Länder verleiht, wem immer er will, und Reiche verheert, wann sein Tag sich naht. Dieser Gott ist nahe in dem Gesicht, das der Profet schaut, in dem Wort, das der Profet spricht, in dem Glauben, den der Profet in aller Anfechtung und Not bewahrt. Er steht fordernd vor dem Volk und der Welt, verlangt den Glauben, heischt den Gehorsam gegen dieses sein Wort in der notvollen Wirklichkeit politischer Entscheidung, in der Wahl zwischen Leben und Tod. Heilig ist dieser Gott, und er will, daß Abstand sei zwischen ihm und der Welt, . . ., und furchtbar ist sein Zorn und bringt das Unheil. Und doch ist's nicht sein letztes Wort. Doppelseitig ist seine Heiligkeit. Sie bindet sich an das Volk, das er einstens erwählt; sie stiftet in eine verlorene Welt einen neuen Bund, gibt ihr den König, der sie führt zum Heil, zur Anbetung des Einen in *einem* Geiste . . ." (S. 300).

In wieder anderer Weise interpretiert M. Buber den prophetischen Glauben, den er als existentielle Begegnung von Gott und Mensch versteht, in der Gott den Menschen zur Entscheidung ruft, der Mensch antwortet und Gott urteilt. Diese Begegnung und ihre dialogische Beziehung sind der Kern des prophetischen Glaubens von seinen Anfängen bis Deuterojesaja. Dabei ist die Beziehung existentiell und geschichtlich zugleich, darf aber nicht in eine Philosophie, zeitlose Wahrheit oder legalistische Gesetzessammlung verfälscht werden. Schon von Abraham an finden sich die drei Elemente dieses Glaubens: das führende Mitgehen Gottes, das liebende Sichhergeben im Volk und die eifernde Forderung der Entscheidung. Der Glaube entfaltet sich dann in konkreten geschichtlichen Situationen. Aber der geschichtliche Charakter ist nicht entscheidend, denn die existentielle Begegnung im Kern des Glaubens ist stets gleichzeitig und transzendentiert die geschichtliche Bedingtheit. Vom Deboralied (Ri 5) ausgehend, in dem der prophetische Glaube sich zuerst historisch fassen läßt, geht B. „zum Ursprung hin" rückwärts (Jos 24 und Mose) bis zum Gott der Väter (Patriarchen) und danach vorwärts über das „heilige Ereignis" des Auszugs und der Seßhaftwerdung zu den „großen Spannungen" (Samuel und das Königtum, Elia und die Rechabiten, das mit der Urgeschichte beginnende hofprophetische Erzählungswerk). Unter der Überschrift „Die Wendung zum Kommenden" werden Amos, Hosea und Jesaja behandelt, unter derjenigen „Der Gott der Leidenden" Micha, Jeremia, Ezechiel und Deuterojesaja wie auch Hiob und Ps 73.

Ein für B. bezeichnendes Beispiel ist die Deutung bestimmter Aspekte der Verkündigung Jesajas und Deuterojesajas. Immanuel (Jes 7 14) war ein Sohn des Ahas,

wahrscheinlich Hiskia, und mit dem Immanuelwort beginnt die eigentlich messianische Hoffnung in Israel. Die Jesajadenkschrift endet mit 11 1–9, das unter dem Eindruck der Enttäuschung über Hiskia als Immanuel verfaßt ist. Aber das, wo gegen die Augen und Ohren des Volkes verschlossen sein sollten (6 9 f.), ist die große Heilsbotschaft; sie wurde dafür den „Jüngern" anvertraut (8 16). Darauf bezieht sich Deuterojesaja, der sich selbst zu ihnen rechnet (50 4) und Jesaja als als seinen Lehrer versteht. Daher gibt er seine Worte nicht als Gottes Offenbarung an ihn selbst aus, sondern wünscht nur als Fortsetzer einer schon gegebenen Botschaft verstanden zu werden. Die „früheren Dinge" sind die von Jesaja angekündigte Befreiung Israels als des Beginns der messianischen Zeit.

Gegen die Ausführungen B.s lassen sich mancherlei grundsätzliche Einwände erheben. Gewiß haben die Propheten die Impulse des mosaischen Jahweglaubens aufgegriffen und weitergeführt. Aber einen prophetischen Glauben von Ri 5 und Jos 24 bis zu den Patriarchen vermögen nur besondere Auslegungskünste zu entdecken, die zwischen einer tatsächlichen geschichtlichen Glaubensform und ihrer späteren Darstellung nicht genügend unterscheiden. Die wesenhafte Einheit des prophetischen Glaubens versinkt hinter der geschichtlichen Entfaltung angesichts der völlig neuen Erkenntnisse, die sich aus der Vorstellung des Gottes der Leidenden ergeben. Wesentliche Ergebnisse werden nur mit Hilfe exegetischer Voraussetzungen erreicht, deren methodische Richtigkeit erst erwiesen werden müßte. Kann man einfach in jeder Überlieferung zwischen ihrer fundamentalen Einheit, von der die verschiedenen Bearbeitungen ausgegangen sind, und der „biblischen" Vereinheitlichung scheiden? Darf man diese nicht als spätes theologisches Produkt behandeln, sondern muß prüfen, ob und wie weit ihr Werk von einer ursprünglichen Einheit beeinflußt gewesen sein mag, die sich ungeachtet der verschiedenen Bearbeitungstendenzen erhalten hat? Sind aber diese Voraussetzungen fraglich, so erscheint das ganze Werk mehr als Darstellung der Religionsphilosophie B.s denn des prophetischen Glaubens. Unbestreitbar bleibt nur eins, das dieses Buch dennoch bedeutsam und richtungweisend macht: die existentielle Interpretation der prophetischen Botschaft in ihrer geschichtlichen Entfaltung.

Um ein solches Verständnis der Prophetie, zugleich um ihre geschichtliche Einordnung und ihre Bedeutung für die Gegenwart, geht es G. Fohrer. Es ist notwendig, der geschichtlich-menschlichen Seite und der Bezeugung der göttlichen Offenbarung im AT gleicherweise gerecht zu werden. Beides aber zugleich damit seine überzeitliche und seine lediglich zeitliche Bedeutung und damit wiederum seine Beziehung zu uns, wird deutlich, sobald man das Daseinsverständnis des atl. Menschen vor Gott ins Auge faßt. Was ergibt sich dabei? Das prophetische Daseinsverständnis überwindet die typischen menschlichen Versuche der Lebenssicherung durch den Zwang der Magie, das

Einfangen Gottes im Kultus, den Leistungsgedanken und die Werkgerechtigkeit des Gesetzes, die nationale Bindung Gottes an das Volk und das Herrwerden über die Probleme des Lebens in der Weisheitslehre. An die Stelle dieser Sicherungen tritt im prophetischen Glauben ein Dasein in gläubiger Hingabe und gehorsamem Dienst auf Grund der persönlichen Gemeinschaft mit Gott.

Damit beantwortet sich die Frage, was denn als Mitte und darum auch als Kriterium des AT zu gelten hat, dahin, daß es nur die große Prophetie sein kann. Demgegenüber ließe sich auf eine Formel wie die von Dt 26 5 ff. als kurze Zusammenfassung der Glaubenszeugnisse Israels und darum als geltende Richtlinie hinweisen. Hat jedoch diese oder eine ähnliche Formel den Stoff des Pentateuchs und seine Ordnung bestimmt und das Ziel all der in ihm gesammelten Erzählungen angegeben, so daß der Pentateuch diese Formel ausführt und ausweitet? Oder stellt sie vielmehr umgekehrt die spätere theologische Zusammenschau der ursprünglich verschiedenen Geschichtsdeutungen der älteren Quellenschichten dar? Es ließe sich ferner auf die Institution des israelitischen Zwölfstämmebundes hinweisen, so daß die entscheidenden Höhepunkte der Offenbarung, des Bundes und des Glaubens am Anfang der Geschichte Israels lägen und alle folgende Geschichte im Kulturland Abfall und Niedergang bedeutete. Darf man jedoch eine solch hypothetische und ernsthaften kritischen Fragen ausgesetzte Annahme wie diejenige des Zwölfstämmebundes als archimedischen Punkt des atl. Glaubens benutzen? Ersetzt man damit nicht das abgelehnte evolutionistische Dogma durch das andere des Abfalls vom Ursprung, ohne die Möglichkeit weiterführender Entfaltung hinreichend zu berücksichtigen?

2. Hinsichtlich der *Verkündigung und Tätigkeit* der Propheten ist der Ausdruck מַשָּׂא, der sich mehrfach als Bezeichnung von Prophetenworten findet, eingehend untersucht worden. P. A. H. de Boer, der ihn als maktāl-Form vom Stamm נשׂא ableitet, versteht ihn als „Last, auferlegt auf . . .“ und zeigt, daß er in der Prophetie zum terminus technicus für „Hauptinhalt, These. Titel“ des folgenden Wortes geworden ist, dabei aber den ursprünglichen Sinn des Hinweises auf den Charakter des Wortes beibehalten hat. Dieser Sinn ist nach de B. und H. S. Gehman unheilvoll als Ankündigung von Gericht und Verderben. Nach G. ist das in dem Ausdruck משׂא selbst bereits enthalten, nach de B. dagegen infolge des Inhalts vieler Prophetenworte mit der Überschrift משׂא hinzugekommen.

Mehrfach sind die symbolischen Handlungen der Propheten behandelt worden[1]). A. van den Born ist unter dem Einfluß der moralischen und ästhe-

1) Auf die verschiedenen symbolischen Handlungen wird im einzelnen mehr oder weniger ausführlich in den Kommentaren oder kommentierten Übersetzungen,

tischen Bedenken des Hieronymus in einer neuen Untersuchung (vgl. 1. Bericht, S. 337) zu dem Ergebnis gelangt, daß die meisten symbolischen Handlungen nicht von vornherein mit der Absicht ausgeführt wurden, etwas zu symbolisieren. Ursprünglich waren sie neutrale Handlungen, die nachträglich eine symbolische Deutung erhielten. Rückblickend sahen die Propheten also ihr Leben in einem symbolischen Licht und erkannten Gottes Führung in ihm. Aber darf man an die prophetischen Handlungen die moralischen und ästhetischen Maßstäbe einer anderen Zeit und Umgebung anlegen? Zeigt ferner nicht gerade Jeremias Handlung mit dem Gürtel (Jer 13 1–11), daß das Element Wasser von Anfang an zum Bericht gehört hat und nicht nachträglich hinzugefügt worden ist? Dann aber ist es bedenklich, den Bericht über eine symbolische Handlung in mehrere Schichten aufzuspalten und jede einem anderen Stadium im psychologischen Prozeß des Propheten zuzuweisen. Es dürfte zutreffender sein, wenn H. Wh. Robinson den prophetischen Symbolismus von den Praktiken der symbolischen Magie herleitet und zugleich ihre Umgestaltung bei den Propheten betont. Denn die Magie sucht die übernatürlichen Kräfte zur Ausführung oder Unterstützung des menschlichen Willens zu zwingen, während der prophetische Glaube den menschlichen Willen völlig dem göttlichen unterwirft. Ähnliche Gedanken liegen der Arbeit von Fohrer zugrunde[1]). Nach der literarischen Untersuchung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten, von denen 31 genannt werden, soll gezeigt werden, daß diese Handlungen tatsächlich, bewußt und mit einer bestimmten Absicht ausgeführt worden sind. Vor allem geht es um das Verhältnis zu magischen Handlungen. Zum Nachweis des phänomenologischen Zusammenhangs der prophetischen Handlungen mit ihnen werden zahlreiche Parallelen angeführt, deren Ähnlichkeit oft erstaunlich ist. Dieser magische Ursprung schimmert in den prophetischen Handlungen zwar noch durch, das magische Element ist aber überwunden, da sie zum Symbol für Jahwes Macht und Willen werden, das in der prophetischen Botschaft Verkündete Wirklichkeit werden zu lassen. Es ergibt sich u. a. die Folgerung, daß die symbolische Handlung neben der mündlichen

---

teilweise auch in den Einleitungen und Theologien eingegangen. Einige Handlungen sind auch gesondert untersucht worden, vgl. zu Jes 7 1–3 S. H. Blank, zu Jes 8 1–4 A. Jirku und S. Morenz, zu Jes 20 A. van den Born und S. Mowinckel in Abschnitt III b; zu Jer 13 1–11 E. Balla in Abschnitt III d; zu Ez 24 1–14 J. L. Kelso in dem Bericht von C. Kuhl über „Neuere Hesekiel-Literatur", zu Hos 1 und 3 J. Coppens, H. Wh. Robinson und weitere Äußerungen in Abschnitt III f. Eine kurze Bemerkung über einen Vortrag enthält E. M. Esteve, Valor objetivo de los simbolos en las visiones y en las fórmulas literarias de los Profetas. Est Bibl 6 (1947), S. 447 f.

1) Vgl. den Bericht in ThLZ 75 (1950), Sp. 623.

Verkündigung als besondere Art der Ausrichtung der prophetischen Botschaft steht. R. Criado setzt sich eingehend mit der Ansicht von A. Lods auseinander.

In diesem Zusammenhang ist die Untersuchung von C. A. Keller über die Bedeutung des Ausdrucks אות zu nennen. Er wird auch für die symbolische Handlung gebraucht (Jes 20 3. Ez 4 3), wobei neben ihn (Jes 20 3) oder an seine Stelle (Ez 12 6. 11. 24 24. 27) das Wort מופת treten kann[1]). K. zieht aus der Analyse des Sprachgebrauchs den Schluß, daß אות ursprünglich ein religiöser Begriff war. In der Offenbarung Jahwes tritt das Orakelzeichen zum offenbarenden Wort hinzu, bedarf aber selbst wieder des deutenden Wortes. Im Laufe seiner reichen Geschichte, die dann verfolgt wird (Kainszeichen, prophetischer, deuteronomischer und priesterschriftlicher Sprachgebrauch), verliert der Begriff den ausschließlich religiösen Charakter und nimmt profane Bedeutung an. Dabei bezeichnet אות bei den Propheten entweder eine prophetische Handlung oder eine wunderbare Tat Gottes, die vorhergesagt wird. Freilich ist die These von der ursprünglich religiösen Bedeutung des Begriffs wohl nicht eindeutig bewiesen. An manchen Stellen läßt er sich nur schwer oder gar nicht als „Orakelzeichen" verstehen. Gerade umgekehrt könnte der profane Begriff des „Zeichens" als eine der äußeren Wirklichkeit angehörende Bekundung eines unwirklichen Gehalts religiöse Bedeutung gewonnen haben. Ferner bedarf das Zeichen nicht immer des deutenden Wortes, wie Ez 4 3 zeigt.

Die Frage, ob die Fürbitte zur Tätigkeit des Propheten gehört, ist noch ungeklärt. N. Johansson, der die Person des Fürbitters behandelt, fertigt leider das AT und die Prophetie viel zu kurz ab und reiht weithin nur die in Betracht kommenden Stellen mit sehr wenigen Bemerkungen aneinander. Nach ihm gehört die Vorstellung des Fürbitters in die juridische Sphäre. Ein tieferes Bedürfnis nach Fürbitte hat sich erst als Wirkung der Gerichts- und Reformprophetie zur Abwendung des göttlichen Zorns gebildet und die Darstellung früherer Gottesmänner und Propheten nachträglich umgeformt. Der Knecht Jahwes ist die größte Fürbittergestalt des AT. Später ist im Amt des Hohenpriesters die erste feste Institution des Fürbitters gegeben. Aber es trifft nicht zu, daß es nur Fürbitte zur Abwendung des göttlichen Zorns gibt; infolgedessen wird die gesamte Ableitung aus der juridischen Sphäre fraglich. Darauf hat de Boer hingewiesen, der seinerseits den Fürbitter lediglich als Vertreter Gottes gegenüber den Menschen und die Fürbitte aus-

1) Nach W. F. Albright in Basor 83 (1941), S. 16, begegnet מופת in einer kyprischen Inschrift – anscheinend aus dem frühen 9. Jh. – neben ראש in der Bedeutung „Würdenträger". Am מופת ereignet sich also als dem „Ersten", was allen widerfahren wird.

schließlich als kultische Funktion betrachtet. Danach ist für den Prophet die Fürbitte die am meisten priesterliche Seite seines Amtes, für den Pri ster die am meisten prophetische. Diese einseitigen Ableitungen der Fü bitte können nicht überzeugen, denn Fürbitte kann es in allen Lebenssphär geben, auch in der juridischen und kultischen. Es ist aber auch fraglich, sie zu einem angeblichen prophetischen „Amt" gehört und man mit A. Johnson den Nabi als Spezialisten des Gebets gegenüber dem Priester a Spezialisten des Opfers bezeichnen darf (vgl. die in Abschnitt V genann Schrift)[1]).

F. Hesse betrachtet demgegenüber die Fürbitte, die einen Widersta überwinden muß (z. B. den göttlichen Zorn), als kultische Funktion der alt Gottesmänner. Ihre Nachfolge in dieser Hinsicht treten die Propheten, nic etwa die Priester, an, so daß die Fürbitte zunächst durchaus eine Obliege heit der Nabis gewesen sein kann. Aber die großen Propheten haben si entweder bald zur Aufgabe der Fürbittetätigkeit gezwungen gesehen (Amo Jeremia, Ezechiel) oder verzichten von vornherein auf sie (Hosea, Jesaj Dabei verschwimmen von Jeremia und Habakuk an die Grenzen zwisch Fürbitte und Bittgebet. Beim Knecht Jahwes des Deuterojesaja stehen da Fürbitte und stellvertretendes Leiden nebeneinander; in diesem versöhne den und sühnenden Handeln treffen sich eine prophetische und eine pri sterliche Linie. Das Nein der älteren Propheten zur Fürbitte ist nach darin begründet, daß sie klar sehen, daß sie für das Volk, wie es ist, nic oder nicht mehr bürgen können. Die Fürbitte wird also nicht grundsät lich unmöglich, sondern hört auf, weil Gerichtszeit ist. Sie verstumm nur auf Zeit. Kann man aber wirklich mit solcher Bestimmtheit vom Ne der Propheten zur Fürbitte sprechen und sie so streng von ihrem übrig Gebetsleben trennen? Dabei ist doch zu beachten, daß I. P. Seierstad we aus mehr Spuren für das prophetische Gebetsleben beibringt (S. 139–14 als H. annehmen möchte. Folgt ein tiefes Gebetsleben, zu dem auch d Fürbitte gehört, nicht schon aus der persönlichen Gottesgemeinschaft d Propheten? Spricht nur bei Jeremia das Herz mit, so daß er eine von vor herein aussichtslose Fürbitte nicht unterlassen konnte? Oder ist das gleic nicht bei den anderen Propheten zu vermuten, so daß unsere geringe Kenn nis dessen auf der Art der Überlieferung beruht, die ja bis zu Jeremia k neswegs beabsichtigte, über das persönliche Verhältnis der Propheten zu G Aufschluß zu geben? Der Prophet ist doch offenbar auch als Charismatik zur Fürbitte aufgerufen, ohne daß sie ein besonderes Amt wäre oder z zu rechnete und ohne daß sie zur juridischen oder kultischen Sphäre g hörte. Dann ist diese charismatische und nicht aus einem Amtsbewußts

1) Ähnlich G. von Rad in dem im 1. Bericht, S. 330, genannten Aufsatz.

ließende Fürbitte der großen Propheten wiederum anderer Art als diejenige ler Nabis. Es ging darum, Gottes strafenden Zorn vom schuldigen menschichen Dasein abzuwenden, sowohl durch die Verkündigung an das Volk als uch durch Fürbitte bei Gott.

3. Dem Verständnis des prophetischen *Gottesbildes* sind zunächst einige Studien über die Gegenwart und Sichtbarkeit Gottes gewidmet. M. Schmidt ehandelt das Problem der Gottesnähe bei den Propheten, nachdem er in ler Einleitung den salomonischen Tempel als Zeichen der Gegenwart Gotes gedeutet hat. Bei den Propheten geht es in der Stellungnahme zu ihm m die Frage der Nähe oder Ferne des Gottes, der sich in Israel offenbart. Der Tempel ist ein Zeichen dafür, daß Jahwe in freier Entscheidung in die Geschichte Israels eingegriffen hat. Daher wird er nur dort abgelehnt, wo uch die Nähe Jahwes bestritten wird. Allerdings wird der Tempel außerlem noch immer wieder in Frage gestellt; jedoch nicht als Fremdkörper im tl. Glauben, sondern als Garantie für die Gegenwart Gottes auch dann, venn Israel sich gegen Gott entscheidet. Da sich also in dem, was die Proheten über den Tempel zu sagen haben, ihre Verkündigung der Nähe oder Ferne Jahwes, seines gnädigen oder richtenden Eingreifens widerspiegelt, ehmen sie keine einheitliche Stellung ein, ja selbst im Verlauf der Tätigkeit les einzelnen Propheten treten Wandlungen ein.

So ist für Jesaja der Tempel ein Ort verborgener Gottesnähe, für die endzeitiche Zukunft der Ort offenbarer Gottesnähe, für den Propheten in der Gegenwart ler Ort der Offenbarungsnähe. Für Jeremia ist er ein Zeichen der sich immer kritischer zuspitzenden Situation, in den Heilsworten dagegen Zeichen der wahren Antwort des Volkes auf die göttliche Gnadenzuwendung. Für Ezechiel zeigt sich n vier durch Visionen eingeleiteten Stufen die absolute Freiheit Jahwes, die an einen Tempel gebunden ist, der Tempel als Ort der schärfsten Krise, die Ausschaltung des menschlichen Werkzeugs durch Lähmung des Propheten, die von Gott allein durch den Tod hindurch bewirkte Wiederherstellung. All diese Gedankenlinien vereinigen sich in der dtjes Verkündigung vom Gottesknecht.

Hierzu erhebt sich nicht nur die Frage, ob Sch. nicht mehr in den Text ineinliest, als dieser aussagen will, sondern auch diejenige, ob die prophetische Verkündigung vom gnädigen oder richtenden Handeln Gottes sich tatsächlich in ihren Aussagen über den Tempel widerspiegelt oder ob die Verquickung der Frage nach der geschichtshaften, zeitlichen Gottesnähe mit derjenigen nach der räumlichen Gottesnähe nicht dem orientalischen Denken fremd ist. Von W. J. Phythian-Adams liegt eine Studie über die Gegenwart Gottes im Heiligtum vor, in der für die vorexilische Zeit drei Stufen unterschieden werden: Wohnen der Gottheit in der Bundeslade oder im Allerheiligsten, Gegenwärtigkeit Gottes im Himmel und Vertretung auf der Erde, Repräsentation Gottes durch seinen Namen, den er an dem von ihm ge-

wählten Ort weilen läßt. In Eingliederung der Propheten darin bestreit
Ph.-A., daß Jeremia eine rein spirituelle Religion verkündet hat, die auf a
materiellen Medien verzichtet, während Ezechiel einen „Naomorphismu
als Träger der göttlichen Gegenwart verkündet, der im nachexilischen Te
pel mit seinem Ritual ausgebildet wurde. Erregt bei Schmidt die exegetisc
Methode Bedenken, so hier die Gefahr einer Erneuerung des Dogmas der V
balinspiration. L. H. Brockington hat den Ausdruck כְּבוֹד יהוה untersuc
der seit Ezechiel zum Schlüsselwort für alles wird, was die Gegenwart G
tes für den Menschen bedeutet: Lichtglanz als Symbol für Freude, Leber
erhöhung und Ehrfurcht, Wertgehalt des Wirkens Gottes in seiner Welt,
ihm zukommende Anbetung.

Innerhalb des altorientalischen Rahmens geht H. Schrade der Frage
Anschaubarkeit und Bildwerdung Gottes nach, besonders dem Ringen Isra
um die verborgene Gestalt Jahwes, das zum Verbot jeglichen Gottesbild
führt und für das Abendland am folgereichsten geworden ist[1]). Dabei w
den auch den Propheten über 90 Seiten gewidmet und sie in das Schwa
ken des israelitischen Glaubens zwischen den Vorstellungen des völlig v
borgenen und des von Angesicht zu Angesicht sichtbaren Gottes eingefüh
als diejenigen, die die Kunst entgöttern, da Menschenwerk niemals Gott
werk sein kann, und die im Rahmen des Kampfes einer vergeistigten K
tur gegen die bildhafte und allzu vermenschlichende Darstellung Gottes
Vorstellung von ihm vergeistigen. Dabei bleibt jedoch die Spannung z
schen Jeremia mit seinem verinnerlichten Gottesbild und Deuterojesaja
der Polemik gegen Gottesbilder einerseits und Jesaja mit einer Vision
Tempel und Ezechiel mit der noch mehr in die Einzelheiten gehenden Vis
am Kebar andererseits.

Eine Reihe weiterer Beiträge befassen sich mit Herkunft und Bedeutu
des alten Ausdrucks „Jahwe Zebaoth“[2]), wobei seine Auswertung für
prophetische Gottesbild naturgemäß nur eine bescheidene Rolle spielt. B.
Wambacq, der den Ausdruck als „allmächtiger, unwiderstehlicher Go
ohne grundlegenden Bedeutungswandel versteht[3]), legt dar, daß Amos
sen Gott nicht nur als Beschützer Israels verkündet, sondern auch als d
jenigen, der es wegen seines Abfalls vernichtet, und daß er den Ausdr
von Israel auf die Welt umbezieht. Von da an wird der Schutzherr Isr
von den Propheten ausdrücklich als Herr der Welt, aller Völker und k
mischen Mächte, bezeichnet. V. Maag versteht den Ausdruck als Bezei

---

1) Vgl. neuerdings auch Ders., Götter und Menschen Homers, Stuttgart 1
2) Auch W. H. Mc Clellan behandelt in CBQ 2 (1940), S. 300–307, den A
druck, aber ohne besonders auf die Prophetie einzugehen.
3) Vgl. aber die Kritik von W. F. Albright in JBL 67 (1948), S. 377–381.

ung der Integration der kanaanäischen Dämonenscharen als numinoser
rößen in das Wesen Jahwes. Von prophetischen Stellen wird außer Jes 5 7
nd 6 besonders Amos angeführt, der den Titel mehrfach und in verschie-
enen Formen verwendet. Auch bei ihm sind die zebaoth die Jahwe dienst-
ar gewordenen, besonders die einstigen dämonischen Mächte. Der alte Hym-
us in Am 4 13. 5 8. 9 5, den M. zu rekonstruieren sucht, preist die Herr-
chaft Jahwes über alle Welt. Er waltet statt der Legionen von Kräften und
eißt daher אלהי צבאות. Nach O. Eissfeldt, der den Ausdruck als „Jahwe
er Zebaothhafte" oder „Jahwe, Gott der Zebaothheit" deutet, wodurch die
rhabenheit des „Kerubenthroners" über alle kosmischen Mächte zum Aus-
ruck kam, drückt der Titel in späterer Zeit, vor allem bei den Propheten,
ie ganze Machtfülle Gottes aus. Schließlich findet H. Fredriksson ihn bei
en Propheten an solchen Stellen, die Jahwe als Heerführer fremder Heere,
aturkräfte, himmlischer Wesen oder mythischer Heere erkennen lassen,
ährend ursprünglich Jahwe als Anführer des Heeres Israels gemeint war.
as ergibt sich für F. im Rahmen seiner verdienstvollen Untersuchung der
orstellungen von Jahwe als Heerführer und als Einzelkämpfer. In der Ver-
ündigung der Propheten wurde danach Jahwe erstmalig mit fremden Volks-
eeren verknüpft und Heerführer anderer Völker, um durch sie Israel zu
üchtigen oder andere Völker zu strafen, die gegen seinen Willen gehandelt
atten. Er wurde damit zum Weltgott und Herrn der Weltgeschichte. Auch
en Einzelkämpfer und Kriegsgott Jahwe stellten die Propheten sich in er-
ter Linie als Heerführer vor. Unter dem Eindruck der zu ihren Lebzeiten
uftretenden Welteroberer schufen sie das Bild von Jahwe als dem feind-
chen Eroberer. Mit dieser Verkündigung, die Jahwe als den Gott der gan-
en Welt zeichnete und die auftretenden großen Kriegervölker als Heere
ahwes deutete, trat eine neue Phase in der Geschichte der Kriegsfrömmig-
eit ein. Die Propheten dämpften die kriegerische Begeisterung und lenk-
en den Blick auf Jahwe als den einzigen Helden und Kämpfer[1]).

4. In den Mittelpunkt der prophetischen Botschaft führt die Frage von *Umkehr* und *Erlösung*. E. Würthwein betrachtet die Verkündigung vom kom-
enden Gericht als aktualisierte Lehre von der göttlichen Vergeltung, die
intreten muß, wo sündiges Wesen im Gegensatz zum heiligen Gott steht.
as unterstreicht die Botschaft vom Ernst der göttlichen Wirklichkeit und

1) Über den prophetischen Monotheismus äußert sich besonders W. F. Albright, rom the Stone Age to Christianity, S. 250–252. Der Aufsatz von H. Pohlmann t nur als antisemitische Verzerrung der Prophetie zu erwähnen, die zeigen soll, aß die Propheten nicht als Vorläufer Jesu gelten können und infolgedessen keine ositive Beziehung oder Kontinuität zwischen Judentum und Christentum be-
eht.

der Unbedingtheit ihres Anspruchs und erweist zugleich das geschichtlic
Geschehen als sinnvolles Handeln Gottes. Schließlich wird der Weg von
Kollektivvergeltung über die erste Auflockerung bei Jeremia bis zur I
ziehung auf das Individuum bei Ezechiel verfolgt. Für den Begriff der U
kehr betont W. dessen personalistische Auffassung. Als Umkehr zu Jah
soll sie nur an ihm und seinem Willen orientiert sein und bedeutet Geh
sam, Vertrauen und Abkehr von allem Bösen. Entweder steht mehr das M
ment der Rückkehr zu Jahwe oder das des Gegensatzes gegen das Bisher
im Vordergrund. Das ist insofern wichtig, als damit die Auffassung aussch
det, als besage Umkehr die Rückkehr zur Tradition.

Für die Frage des Erlösungsglaubens ist zunächst die Schrift von S. H
NER zu nennen, der unter Absehen von terminologischen Studien einen Üb
blick darüber geben will, wie im zeitlichen Ablauf des AT Sühne und V
gebung geschildert werden. Durch das Außerachtlassen der verwendeten
griffe und Ausdrücke entsteht allerdings nur ein allgemeines Bild. Ne
Angaben über den religiösen und theologischen Gehalt der prophetisc
Schriften geht die Frage her, ob die Propheten das Opfer anerkennen o
ablehnen, ob also Sühne und Vergebung ohne Opfer möglich sind und du
Gebet oder Fürbitte eines Gottesmannes erwirkt werden können. Dage
untersucht J. J. STAMM zunächst die einzelnen Ausdrücke für Erlösen
Vergeben. Dabei findet er סלח zuerst Am 7 2 verwendet, פדה als eschat
gischen Terminus zuerst bei Deuterojesaja (aber mit Jes 35 10 zu einer älte
Tradition gehörig), ebenso גאל. Er sucht dann die Bedeutung dieser A
drücke innerhalb der sonstigen atl. Heilsterminologie zu erkennen und st
fest, daß die Ausprägung der Heilserwartung sich offensichtlich weithin auß
halb der eigentlichen Erlösungsverben entfaltet hat. Diese Beobachtung,
es auf die Sache und nicht auf die Ausdrücke ankommt, dürfte für die
tere Untersuchung des prophetischen Erlösungsglaubens wichtig sein. M
ches bleibt allerdings unklar. Bedeutet „Erlösung" auch Befreiung von a
lei Übeln oder Erlösung von der Sünde und nur mit Vorbehalt auch
Krankheit, Leid und Unglück? Ist nicht zu trennen zwischen einer Befrei
als heilsgeschichtlicher Tat ohne vorhergehende Sündenvergebung (Befrei
aus Ägypten), einer Befreiung von persönlichen Leiden, die eine Folge
Sündenvergebung sein kann, und einer Befreiung im Zusammenhang
der Erwartung religiösen Heils? O. PROCKSCH und C. R. NORTH gehen e
falls von der Terminologie aus. P. weist darauf hin, daß Jahwe bei Jere
als פֹּדֶה „Erlöser" erscheine, wodurch der Prophet Jahwe als persönli
Eigentum zugeeignet wird, und daß das in der Prophetie fast auf Deut
jesaja beschränkte גאל Gott als haftpflichtigen Verwandten Israels meine,
es nach seinem Willen ohne Lösegeld in einem reinen Gnadenakt freig
Daß Gott der Erlöser ist, tritt für N. am meisten bei Deuterojesaja in

cheinung. Es geht diesem um die Erlösung Israels durch Jahwe, die sich n einer bestimmten geschichtlichen Situation vollzieht.

A. Colunga, der die Propheten ausführlich zitiert, geht von der Verpflichung Israels zum Halten der Gebote, seiner Treulosigkeit und der daraus olgenden prophetischen Drohung aus. Die angedrohte Strafe soll dabei weniger züchtigen als erziehen. Am Ende aber siegt die Liebe Gottes. Seine verzeihende Gnade hat ihre Ursache nur in seiner Güte und seinem Erbarmen. Er ist also der Urheber des Heilswerks. Andere Worte sprechen von einem Mittler, der es verwirklicht, besonders vom Knecht Jahwes, für den sich in Verbindung mit Sach 12 ergibt, daß er zum Haus Davids gehört und der Messias ist. W. Zimmerli faßt das Ergebnis seiner Betrachtung über Gericht und Heil dahingehend zusammen: Die Propheten verkünden, daß Gott nahe ist und daß diese Nähe Gericht zum Tode, über das Gericht hinaus über Heil zum Leben ist. B. Leivestad untersucht den Gebrauch des Stammes צדק in Verbindung mit dem Gottesurteil in Israel, findet eine Verbindung nur in Jes 5 16. 10 22. Zeph 3 5f. und schließt, daß „gerecht" nicht aus der juridischen Sphäre stammt und keine forensische Bedeutung hat.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß diese Untersuchungen der prophetischen Verkündigung noch nicht gerecht werden. Ist die Gemeinschaft mit Gott die Mitte ihres eigenen Daseins und ihrer Botschaft, so muß danach gefragt werden, wie sie sich verwirklichen kann. Zunächst droht wegen der Sünde des Menschen das Verderben; seine innere Fehlhaltung führt das Unheil notwendig herbei. Daher ist eine innere Wandlung erforderlich, die sich durch Umkehr oder Erlösung vollzieht. Es handelt sich also um zwei Aspekte desselben Strebens nach Wandlung, bei denen der Nachdruck mehr auf dem Tun des Menschen oder Gottes liegt. Umkehr bedeutet, daß der Mensch in sich das Schuldverfallene und von sich aus das schuldige Dasein erlöst und daß er allem, was sich in ihm regt, die Richtung auf Gott verleiht. Erlösung bedeutet, daß Gott im Menschen alles von ihm Wegführende umkehren läßt und umkehrt und daß er allem, was sich im Menschen regt, die rechte Richtung gibt. Diese notwendige Wandlung des Menschen durch Umkehr oder Erlösung, um die Gottesgemeinschaft herzustellen und von da aus das ganze Leben umzugestalten, ist der Kern der prophetischen Botschaft. Ihn bei den einzelnen Propheten und als ganzen sorgsam herauszuschälen, ist eine noch ungelöste Aufgabe.

5. Neue Untersuchungen liegen über *geschichtliche, politische und soziale Fragen* vor. G. A. Danell will den Begriff „Israel" von seinem Ursprung an durch das ganze AT verfolgen. Seiner Herkunft nach ist er vorisraelitisch-kanaanäisch und der Name des altorientalischen Hochgottes Ascher in Bethel und Sichem. Er wird zunächst für eine amphiktyonische Stämmegruppe um diese Heiligtümer herum verwendet. Aus der Untersuchung der einzelnen

atl. Bücher[1]) ergibt sich, daß sein religiöser Sinn älter und ursprünglich
als der ethnische ist. Daraus erklärt sich, daß alle Stämme sich immer
Teile Israels betrachtet haben, sogar nach dem Untergang des Nordreich
Der Begriff wird im AT fortschreitend reduziert, so daß er schließlich
noch Juda, insbesondere Jerusalem als den Sitz des Tempels und der da
dischen Dynastie umfaßt. „Juda" wurde erst gegenüber den Samaritan
zum religiösen Begriff, da diese sich auch als Israeliten bezeichnen kon
ten, und taucht daher in dieser Bedeutung nur in späteren Schriften
Haggai und Sacharja auf. Für die Prophetenbücher ergibt sich: Bei Am
und Hosea bedeutet „Israel" gewöhnlich das Nordreich; bei Jesaja werd
auch die Ausdrücke Ephraim und Jakob gebraucht, nach dem Fall des No
reichs Israel und Jakob auf Juda bezogen, ebenso bei Micha. Jeremia u
Ezechiel nennen Juda und die deportierten Judäer „Israel", während
Volk der Zukunft aus beiden Teilreichen kommt. Deuterojesaja verwen
die Bezeichnungen Israel und Jakob nur für die judäische Exilsgemein
und rechnet nicht mehr mit den Nordisraeliten. D. weicht also in manc
Hinsicht von L. Rost ab. Das ist weitgehend durch die Tendenz bedin
von der Literarkritik abzusehen, zwischen echten und unechten Stellen ni
zu unterscheiden und die masoretische Tradition als unbedingt zuverläs
zu betrachten.

Der Vorstellung des „Restes" ist zunächst V. Herntrich in freilich
befriedigender Weise nachgegangen. Den Ursprung dieser Vorstellung si
er nach Jes 8 16–18 in der Berufung des Propheten gegeben, ihren wesenh
ten Kern dort, wo von der Erwählung Israels gesprochen wird. Sie hä
also mit dem Ursprung der Eschatologie überhaupt zusammen: mit d
Kommen Gottes in diese Weltzeit, in dem er sich Menschen als der Heil
offenbart. Der Rest hat seinen Grund allein im rettenden Handeln Gott
der Glaube ist nicht Bedingung, sondern die andere Seite der „Setzung"
Restes. Von ihm wird zugleich als von einer zukünftigen und gegenwärtig
Größe gesprochen, zu der auch Heiden gehören. Wie es einen Zusamm
hang zwischen dem Rest und Jerusalem-Zion gibt, ist auch weithin eine
ziehung zum Messias gegeben, wie H. aus einigen fragwürdigen Stellen
gert. Sehr ausführlich ist die Untersuchung von O. Schilling, die sich
einen sprachlichen, einen historisch-analytischen und einen theologisch-sys
matischen Teil gliedert. Gegen Herntrich sieht er neben der „Setzu

1) Vgl. außer L. Rost, Israel bei den Propheten, Stuttgart 1937 (dazu 1.
richt, S. 341), auch G. von Rad u. a., Ἰσραήλ usw., ThW III, Stuttgart 19
S. 357–359; J. L. Leuba, Le dualisme Israël-Juda, Verbum Caro 1 (1947), S.
bis 189; J. N. Schofield, „All Israel" in the deuteronomic writers, Essays
studies presented to Stanley Arthur Cook, ed. D. W. Thomas, London 1950, S.
bis 34. Zu Jer 30–31 vgl. ferner A. Gelin in Abschnitt III d.

Jahwes auch eine entsprechende menschliche Haltung gefordert, gegen Meinhold neben der Ethik und gegen W. E. Müller neben militärisch-politischen Ursprüngen (vgl. 1. Bericht, S. 341) auch den Erwählungsgedanken wichtig.

Bei Amos bedeutet der Restgedanke, den er schon vorfand, das Weiterleben des Volksrestes nach dem Gericht, nicht als Nation, sondern als Gemeinde der Frommen. Bei Hosea fehlt er, jedoch nur als nicht ausgesprochen. Bei Jesaja, der an Amos anknüpft, findet sich der heilsbetonte Restgedanke deutlicher; der Rest ist eine heilsgeschichtlich-religiöse Größe, deren Festlegung je nach der geschichtlichen Situation wechselt und deren Ziel das „Leben" ist. Für Micha ist es überhaupt kein Unheilsbegriff mehr, sondern das geheilte und heilige Volk in der Heilszeit. Für Jeremia ist der Rest der neue Bund mit dem neuen Herzen, für den der alte Bund durch Katastrophen vernichtet wird; unter dem Eindruck der Geschehnisse betrachtet er die Deportierten als den Rest, d. h. als Träger der Verheißungen Jahwes. Ezechiel verknüpft später ebenfalls den Restgedanken mit der Existenz der Deportierten; „Rest" ist die Neuerstehung zu einem Volk dessen Sinn sich in der Gottesgemeinschaft erfüllt. Während Jes 40–55 in bekannten Formen bleibt, wendet Sacharja den Begriff zunächst auf die Heimkehrer aus dem Exil an, um im 2. Teil seines Buches den Rest als Folge neuer Heimsuchung und Frucht des Messiastodes zu verstehen.

Dieser Restgedanke ist nach Sch. wie der Vergeltungsgedanke seinem inneren und äußeren Ursprung nach in den Sanktionen des Gesetzes begründet, besonders in Lev 26 und den deuteronomischen Parallelen. Das Volk glaubte die positive Sanktion beanspruchen zu dürfen und entwickelte den voraussetzungslosen und heilvollen Restgedanken. Die Propheten dagegen mußten die negativen Sanktionen als Ausgangspunkt nehmen und den drohenden Restgedanken entwickeln, der dann unter der Betonung des vorausgehenden Gerichts und der Vergeltung wieder die verheißungsvolle Färbung erhalten hat. An dieser Entwicklung möchte Sch. vor allem die Loslösung des Restgedankens von völkisch-nationalen Gegebenheiten zeigen und die religiösen Momente herausstellen. Das Volk hat die religiös-sittlichen Urgründe verkannt, während bei den Propheten der Rest durch religiöse Momente inhaltlich bestimmt wird. Der Rest ist ferner freie Fügung durch Jahwe, ein überirdisches Geschenk aus religiöser Wurzel. Unter Verwerfung der im Mutterland Zurückgebliebenen schließlich wird der Gedanke auf die in Verbannung lebenden Volksgruppen übertragen. Zu vielen Einzelheiten dieser umfassenden und sorgsamen Darstellung wären kritische Bemerkungen nötig, ohne daß sie den Wert des Ganzen verminderten. Jedoch müssen zwei grundsätzliche Bedenken erhoben werden: 1. Die Datierung mancher Prophetenbücher ist fragwürdig (Joel und Obadja nach Amos), andere werden literarkritisch nicht getrennt (Sacharja), zwischen echten und unechten Worten wird nicht geschieden (z. B. in Am 9. Jes 1–39. Mi 1–7). Da-

her wird manches unsicher, was Sch. über die Entfaltung des Restgedan kens folgert. 2. Die Ableitung des Restgedankens aus dem Gesetz ist b denklich, denn Lev 26 und das Deuteronomium können schwerlich vor d Schriftpropheten datiert werden. Immerhin fällt die Darstellung von S. G ROFALO, die sich in einen historisch-exegetischen und einen theologischen Te gliedert, gegenüber Sch. ziemlich ab. G. findet bei allen Propheten klar un genau die Vorstellung vom Rest Israels als derjenigen Gruppe von Isra liten, die dem alten Bund treu waren, auf die sich die Verheißungen mc und mehr konzentrierten und die der messianischen Befreiung teilhaftig we den sollten. Daß das Volk für sein künftiges Geschick mittels des Geric tes wegen der Untreue gegen Gott und der Verachtung seines Bundes g reinigt wird, bedeutet einen Schritt zur Verwirklichung eines Planes, der i die messianische Wirklichkeit mündet. Dem gerechten, heiligen, gehorsame und demütigen Rest wird eine überwältigende Lebensfülle und -kraft ver heißen. Diese Vorstellung wird in einzigartiger Weise auf die heidnischen Vö ker ausgedehnt.

F. BLOME legt dar, daß die Propheten den Schicksalen ihres Volkes a dessen Glieder und als Herolde Gottes, als Künder und Deuter des Ge schehens gegenüberstanden. Aus Liebe zu ihrem Volk bemühten sie sich, d Ursache der Not zu beseitigen oder zu verhüten und ihr Volk zur Umkeh zu Gott zu bewegen. Deshalb betätigten sie sich in der Innen- und Außen politik. Nach J. S. MAC ARTHUR wandten die Propheten sich gegen den Krie als Werkzeug nationaler Politik, ohne ihn völlig zu verdammen. Von W EICHRODT stammt eine gedankenreiche Darstellung der sozialen Botschaf der Propheten. Sie betrachten das soziale Element ihrer Verkündigung nich als Mittel, um das unvermeidliche Gericht der Endzeit zu verhindern ode ein Gottesreich zu errichten. Vielmehr ist die soziale Haltung, die sie for dern, eine Tat des Glaubens und des Gehorsams gegen Gottes Willen ohn Rücksicht auf die Ergebnisse oder den Erfolg solchen Gehorsams. Immer hin zeigt der Inhalt der sozialen Forderungen die wirtschaftlichen Kräfte in denen und gegen die sie gedacht sind: Bekanntschaft mit der Stadtkul tur und Berührung mit der beginnenden kapitalistischen Wirtschaft, durch die die alten israelitischen Grundsätze und Traditionen erweicht wurden. Ab schließend fragt EI. danach, wieweit die prophetischen Forderungen als Wor Gottes an die Gegenwart zu betrachten sind.

6. Die Frage der Beurteilung des *Kultus* durch die Propheten ist wiede außerordentlich umstritten. Die Ansichten sind sehr unterschiedlich und vor ganz verschiedenen Gesichtspunkten beherrscht. Vielleicht hat N. H. SNAITH weitgehend recht, wenn er dies auf das in den letzten Jahrzehnten stark be lebte Interesse an liturgischen Fragen zurückführt. Aber daneben ist zu be achten, daß für H. H. ROWLEY die Bestreitung des Gegensatzes von Pro

phetie und Kultus wegen der Deutung des Kreuzes vom Opfergedanken her wichtig ist.

H. Wh. Robinson vertritt die Meinung, daß die Propheten nicht das Opfer an sich, sondern ein falsches und unmoralisches Vertrauen auf es ablehnten und so eine ähnliche Stellung einnahmen wie gegenüber der symbolischen Magie. Nur infolge der vorgefundenen Situation waren sie genötigt, übertreibend „nur Gerechtigkeit!" statt „nicht nur Ritual!" zu fordern. Sie verurteilten also das opus operatum des Opfers, solange es nicht in den Geist wahrer Jahwefrömmigkeit und treuen Gehorsams gegen seine ethischen Forderungen emporgehoben war. Dann nämlich würde sich der Charakter des Opfers ändern und es ebenso annehmbar werden wie die symbolischen Handlungen. Auch Rowley möchte nicht bestreiten, daß die vorexilischen großen Propheten das Opferwesen ihrer Zeit verurteilten. Wohl aber bestreitet er, daß sie die Opfer als solche ablehnten und nicht nur deswegen, weil sie von Menschen dargebracht wurden, die innerlich und äußerlich nicht nach dem Willen Gottes lebten. Wo dagegen das Opfer das Werkzeug des rechten Geistes ist, vermag es dem Menschen Segen und Erneuerung zu bringen. Aber welches Prophetenwort läßt davon etwas durchblikken? Es würde im Widerspruch zum prophetischen Umkehr- und Erlösungsglauben stehen und wird durch ihn ausgeschlossen. Dagegen treffen zwei andere Bemerkungen sicherlich zu. 1. R. betont, daß „die Propheten" nicht mit den wenigen großen vorexilischen Propheten identisch sind, deren Worte meist herangezogen werden. In der Tat dürften die Kultpropheten eine andere Stellung zum Opfer als die großen Einzelpropheten eingenommen haben. 2. R. warnt davor, einzelne Prophetenworte aus ihrem Zusammenhang zu reißen und isoliert zu deuten. Sie müssen vielmehr aus ihrem Gesamtzusammenhang und dem Ganzen der Botschaft der einzelnen Propheten verstanden werden. Folgt man dem aber und betrachtet über das Einzelwort hinaus das Ganze der Botschaft, so erhebt sich doch die Frage, ob die Propheten sich wirklich nur gegen den Kultus ihrer Zeit gewandt haben oder ob nicht vielmehr mit ihrer Grundhaltung ein wie auch immer gearteter Kultus unvereinbar ist.

C. Lattey geht davon aus, daß in der Bibel die Negation manchmal in relativem Sinn gebraucht werde und wendet diesen Grundsatz auf Prophetenworte über den Kultus an. Dann ergibt sich aus Hos 6 6, daß Liebe und Gotteserkenntnis vor das Opfer, aber nicht an seine Stelle gesetzt werden müssen, aus Mi 6 7–8, daß Jahwe nicht nur Opfer allein fordert, und aus Jes 1 10–17, daß Opfer als Bemäntelung für Laster oder als Ersatzmittel für Sittlichkeit und wahren Gehorsam zurückzuweisen sind. E. Sjöberg sieht den Kultus bei Amos durch die Betonung der ethischen Forderungen Jahwes noch etwas mehr abgewertet. Amos kämpft nicht gegen den Kultus,

sondern für Gerechtigkeit. Aber dabei verschiebt sich das Schwergewich
und der Kultus wird relativ unwesentlich gegenüber den ethischen Gebote
S. Jellicoe wiederum meint, daß die Schriftpropheten in ihrer Stellu
zum Kultus nicht als Einheit betrachtet werden dürfen. Nur Jeremia (d
Am 5 25 mißverstanden hat) und der Verfasser von Mi 6 6–8 können mit hi
reichender Sicherheit als grundsätzliche Gegner des Kultus gelten, weil
mit Jahwes Willen unvereinbar sei. Dagegen haben Amos, Hosea und Jesa
offenbar nicht das Opfer überhaupt abgelehnt. Diese Ansicht stützt sich f
Jesaja vor allem auf das Berufungserlebnis, das nach J. im Tempel sta
fand, und das Wort 37 32–35, für Amos auf eine Neuinterpretation v
5 21–27, das den von seinen Anfängen an zu beobachtenden Ungehorsa
Israels tadle.

Eine prophetische Kritik am Kultus in irgendeiner Form wird dana
durchweg angenommen. H. W. Hertzberg sucht an mehreren Prophete
worten den theologischen Ansatzpunkt für diese Kritik aufzuweisen (besc
ders an Jes 43 22 ff. Jer 6 20. 7 21–26. Am 5 21 ff. Sach 7 5 f.). Der Kult
ist nicht Gottesdienst, sondern Menschendienst gewesen. Das Volk hat
seinem kultischen Bemühen „Gott" gesagt und sich selbst gemeint. Sch
in der Wüste hat es mit seinen Opfern und Gaben nicht Gott, sondern s
selbst gedient. Der Wille Jahwes geht nicht in diese, sondern in eine and
Richtung. Er will den unmittelbaren Gehorsam des Menschen, der sich je
hinter dem Opfer als dem vermeintlichen Willen Jahwes verschanzt, u
seinem wirklichen Willen zu entgehen. Würthwein führt kritische Äu
rungen der Propheten zur kultisch-rituellen Buße an. In ihnen werden nic
alle äußeren Formen zugunsten der inneren Haltung abgelehnt, sondern
vor gewarnt, daß sie vielfach den Ernst des Gott-Mensch-Verhältnisses v
decken. J. Behm führt die Kritik der Propheten an der Veräußerlichung
Fastens zur dinglich frommen Leistung an. Nach Jes 58 ist rechtes Fast
die wirkliche Beugung der Seele zu sittlicher Tat.

Daher ist vielleicht doch mit Snaith anzunehmen, daß die Propheten
Opfer radikal verwerfen. Sie erwarten das Heil von der Gnade Gottes u
haben alles andere abgelehnt, weil sie wissen, daß der Mensch darin s
Heil suchen möchte. Es besteht kein Grund, das Opfer davon auszunehm
Der gleichen Ansicht ist C. J. Cadoux, der sich vor allem mit der Auff
sung auseinandersetzt, daß die prophetischen Worte über das Opfer nic
Gehorsam statt seiner fordern, sondern als Hyperbole zu verstehen sei
Gehorsam sei mehr als Opfer, wobei Gott das Opfer des Gehorsamen
genehm sei. Das müßte folgerichtig auch vom Kinderopfer gelten, das di
Voraussetzung durchaus erfüllen kann, gilt von ihm aber tatsächlich nic
Obwohl sich also die Hyperbole in der Bibel findet, läßt sie sich auf
Beurteilung des Opfers nicht anwenden und besagt nicht, daß die Prop

ten kein klares und endgültiges Urteil hätten fällen können. Und in der Tat dürfte sich bei solcher kritiklosen Anwendung der Hyperbole eine Relativierung auch der übrigen Urteile und Forderungen der Propheten kaum vermeiden lassen. Damit aber würde der Inhalt ihrer Botschaft in sein Gegenteil verkehrt.

Im Zusammenhang der Stellung der Propheten zum Kultus wird meist auch ihre *Ethik* berührt. Diese ethische Forderung arbeitet L. Waterman heraus, wobei er Amos für ursprünglicher als Jesaja beurteilt und die positiv formulierte goldene Regel Jesu als Höhepunkt der ethischen Religion betrachtet. E. F. Scott erblickt die Grenze der Prophetie darin, daß sie niemals dem Gedanken eines verpflichtenden Moralgesetzes entrinnen konnte, während Jesus im Menschen eine neue Art von Leben zu schaffen suchte, in dem er Gott diente, weil er an seiner sittlichen Natur teil hatte. N. W. Porteous geht dem Verhältnis von Kultus und Ethos nach. Die Propheten standen vor der Aufgabe, ihr Volk davon zu überzeugen, daß eine nichtethische Religion in den Augen Gottes wertlos und vom Gericht bedroht sei, während sich dem modernen Menschen eine religionslose Ethik empfiehlt. Damals wie heute aber ist die Absicht gleich, eine Begegnung mit dem lebendigen Gott zu vermeiden und statt dessen etwas anderes zu setzen, das in der Macht des Menschen selbst liegt: Kultus oder Ethos. Freilich darf man die Propheten mit ihrer Aufgabe nicht als einsame Rufer in der Wüste hinstellen, da sonst der Pentateuch oder die Psalmen unverständlich werden. Die Ideale der Propheten schließen ein, daß „Israel" in irgendeiner Weise eine lebendige Realität war, wie der ethische Imperativ irgendeine Art von ethischem Indikativ in sich schließt. Die ethische Haltung des Menschen, die der Imperativ fordert, ist eine Folge seiner Begegnung mit Gott und seiner vollen Personwerdung durch die Verwirklichung seiner unmittelbaren Beziehung auf Gottes Willen und Absicht. Diese Begegnung läßt den Menschen nicht in seiner Einsamkeit, sondern schafft Gemeinschaft mit anderen Menschen. Wenn daher Religion nicht nur eine Funktion der menschlichen Natur, sondern ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist, so ist sie ohne Ethik undenkbar. Es ist aber auch wichtig, den Indikativ zu erkennen, aus dem der Imperativ folgt. Zwar kommen die ethischen Ideale von Gott, aber sie werden den Propheten nicht einfach geoffenbart, sondern entstehen in der existentiellen Situation, in der man nicht über ethische Möglichkeiten nachdenken kann, sondern zum Handeln genötigt ist. Wo gab es diesen Indikativ? Zur Zeit Hoseas gab es wenigstens ein Beispiel der Liebe in der Haltung des Propheten selbst zu seiner irrenden Frau, so daß er von da aus Gott solche Liebe zuschreiben und sie von den Menschen fordern konnte. Außerdem gab es für die Propheten den Hintergrund all der Männer und Frauen, die zu ihrer Zeit gläubig waren und in ihrem

Leben schon etwas von dem verkörperten, was die Propheten nach ihrem Beispiel vom ganzen Volk forderten. W. Gutbrod behandelt, besonders im Anschluß an Eichrodt, die Stellung der Propheten zum Gesetz. Obwohl sie es selbst und seine Grundlage anerkennen und nicht meinen, dem Volk die Forderung Jahwes erst sagen zu müssen, berufen sie sich selten und ohne besonderen Nachdruck auf das Gesetz. Der Grund dafür liegt 1. darin, daß sie das Gesetz radikalisiert, zugleich verinnerlicht und vergeistigt haben, damit nicht unter Berufung auf seinen Wortlaut der wahre Gehorsam verweigert werden konnte; 2. in der Erkenntnis, daß das Heil nicht mehr von einer gesetzlichen Ordnung des Lebens, sondern nur vom neuschaffenden Tun Gottes zu erwarten sei.

7. Andere *Einzelfragen* der prophetischen Verkündigung sind seltener behandelt worden. Zu ihrer Geschichtsauffassung nennt A. F. Puukko nur die beiden Themen eines Vortrags: Blick auf die Literatur und Angabe der leitenden Gedanken der Propheten. C. R. North behandelt die prophetische Auffassung im Zusammenhang eines tiefschürfenden Überblicks über die gesamte atl. Geschichtsdeutung. Er geht davon aus, daß im AT geschichtliche Ereignisse, die als solche nur bedeutungslose Abstraktionen wären, immer nur als Grundlage von und in Beziehung zu zeitgenössischen und späteren Deutungen erscheinen. Ereignis und Deutung sind untrennbar miteinander verbunden und voneinander abhängig. Inhalt der Offenbarung sind also weder die objektiv betrachteten geschichtlichen Ereignisse noch eine einzelne oder angeblich endgültige Deutung. Das heißt doch wohl, daß Geschichte an sich noch keine Offenbarung enthält, sondern erst durch ihr existentielles Verständnis zum Offenbarungsanspruch werden kann. Bei der Prophetie stellt N. fest, daß sie aus der Vergangenheit den Exodus zur Deutung herausgreift: In Ägypten wurde Israel als Gottes Sohn ausgewählt. Jahwe als Herr und Erlöser ist in seiner Existenz von Israel unabhängig. Im Blick auf ihre Gegenwart beschreiben die Propheten Jahwe als Herr einer universalen Ethik und schlagen damit eine Brücke von der Monolatrie zum Monotheismus. Daß Geschichte an sich noch nicht Offenbarung ist, scheint auch Rowley („The rediscovery of the Old Testament") vorauszusetzen. Die Ereignisse müssen durch Menschen, in deren Geist Gott lebt, gedeutet werden, also durch die Propheten, „the extensions of the divine personality" (S. 160). A. Lauha sucht den Schlüssel zum Verständnis der Vorstellung vom „Feind aus dem Norden", die in der Prophetie eine Rolle spielt, in geschichtlichen Verhältnissen. Er sieht ihren Ursprung in einem Sagenmotiv, dessen Hintergrund vielleicht die ägäische Wanderung um 1200 v. Chr. gebildet hat. Der Stoff wurde von den Kanaanäern übernommen und von Israel eschatologisch und unter dem Eindruck der eigenen geschichtlichen Erlebnisse umgebildet. Damit lehnt L. die von Eissfeldt vorgeschlagene

Identifizierung von Zaphon mit dem Mons Casius nördlich von Ugarit ab, da dieser Name inschriftlich nicht belegt und der Berg eher nach der Himmelsrichtung benannt worden sei als umgekehrt.

Den Missionsgedanken verfolgen Rowley und F. M. Th. Böhl. Nach R. hat Deuterojesaja den schon bei Mose zu findenden Sendungsgedanken im Exil übernommen. Er gipfelt bei ihm in den Liedern vom Knecht Jahwes. Die Exklusivität des nachexilischen Judentums ist nur selten durchbrochen worden, so in Jona und Mal 1 11. B. sieht als widerstreitende Faktoren Israels die partikularistische Nationalreligion und die universalistische prophetische Religion, die eine Missionsbewegung im Sinne einer Reformation ist. Ihren Universalismus darf man also nicht ohne weiteres mit dem Missionsgedanken gleichsetzen, da die Heiden erst am Ende der Tage des Heils teilhaftig werden sollen. Immerhin kommt es den Propheten auf die von Gott geschenkte Erlösung der Welt, nicht nur eines Volkes an. Bei Deuterojesaja wird dann Israel zum Erlöser der Welt. Auch Jona und Maleachi werden noch als Protest gegen den Partikularismus und den Weg Esras angeführt.

Einige andere Beiträge können nur kurz erwähnt werden. Rowley stellt die Vorstellungen zur Erwählung zusammen. Sie ist Erwählung zum Dienst und schließt die Erfüllung der Gebote sowie die Ausbreitung der Jahweverehrung in der Welt in sich. Sie verengt sich infolge der Schuld Israels zur Erwählung des Restes, weitet sich zur Erwählung der Heiden aus und konkretisiert sich in der Erwählung einzelner Menschen (z. B. Propheten). Der Bezug auf die Prophetie wird also ständig deutlich. G. Quell stellt den völkischen und den prophetischen Erwählungsglauben und den Kampf darum dar. Schon Amos zeigt, daß Erwählung nicht Herrentum und Primat, sondern Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Treue bedeutet. In der nachexilischen Prophetie wird der Erwählungsglaube zu dem Gedanken weitergeführt, daß die Völker, die Gott nicht kennen, ihn nun erkennen lernen. Die Schrift von A. S. Peake, ein Neudruck der Erstauflage von 1904, die von den Propheten Habakuk, Ezechiel und Deuterojesaja heranzieht, sei als Beispiel für die Behandlung der Frage des Leides vor fast fünf Jahrzehnten erwähnt.

Die Bedeutung einzelner Begriff im AT untersuchen W. ten Boom und Snaith. Dabei behandelt t. B. eine sehr große Zahl von Begriffen (41) in mehr populärer Art, negiert aber durchweg alle Kritik. Die bedeutsame Studie von S. dagegen betrachtet eindringend die Begriffe der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Erlösung, Bundesliebe (חֶסֶד) und Erwählungsliebe (אַהֲבָה) als Attribute Gottes. Er wird der prophetischen Theologie durchaus gerecht, vielleicht sogar in übertriebener Weise, da er dazu neigt, alles Vorprophetische beiseite zu schieben und erst mit den Schriftpropheten die erste wirklich erkennbare Entwicklung in Israel anzunehmen. Es darf aber nicht über-

sehen werden, daß die Keime wichtiger Gedanken des prophetischen Glau bens bereits im mosaischen Jahweglauben enthalten sind, wenn sie sich i der Prophetie auch in ganz neuer und weiterführender Weise entfalten. S zeigt u. a., daß der Stamm קדש positiv das Göttliche als das „Ganz andere im Sinne Ottos meint, nicht negativ das Nicht-Menschliche, und daß e einen ethischen Keim enthält. Dieser tritt schließlich in den Vordergrund so daß Gottes Heiligkeit mit צְדָקָה synonym wird, als die Propheten sie al wichtigstes Attribut des göttlichen Handelns erkannten. Daraus folgt, da sie uneigentlich verstanden werden muß und keine statische juridische Norm sondern die Natur des göttlichen Tuns meint. Schon im 8. Jh. bedeutet צדקה mehr als Gerechtigkeit und beschreibt Gottes aktive persönliche Sorge für die Armen und Unterdrückten, die deren Heil in sich schließt. „The eight century prophets use the word in an ethical sense but with a tendency t shade off into a salvation sense. In Second Isaiah we find a further stag of this development, for there the word means „vindication" and even „sal vation" to a far greater extent than ethical rigtheousness" (S. 109). Wahr scheinlich hat S. die Bedeutung des Stammes קדש schärfer erfaßt als H. Ring gren, der auch die Annahme des Sinnes „getrennt sein" oder „rein sein ablehnt und die Beziehung auf Gott für ursprünglicher hält als die auf Men schen und Dinge, auf die das Wort erst sekundär angewendet worden ist In Beziehung auf Gott meint es seine Erhabenheit und Transzendenz, in Be ziehung auf Menschen und Dinge ihre rituelle Rechtbeschaffenheit. Es hatt aber keine ethische Bedeutung, die sich auch später nicht entwickelt hat obwohl sie sich an einigen Stellen findet (Jes 7. Ez 28 18. Zeph 3 4). H. Kau pel zeigt, daß Hybris als geschwollener Hochmut die eigentliche Sünde is und daß sie in der Form von Übermut, Prahlerei, Unterdrückung andere und Beanspruchung göttlicher Ehren als Verrückung der Grenze zwische Gott und Mensch mit dem Strafgericht Gottes bedroht wird. Das Wasse ist in der prophetischen Bildsprache sowohl Symbol der Größe, Großtate und Gerichtstaten Gottes als auch des Wohlergehens, der geistlichen Güte und des durch die kommende Erlösung vermittelten Segens.

8. Zu den Fragen der prophetischen *Eschatologie und Messiaserwartung* lieg wieder eine größere Zahl von Beiträgen vor (abgesehen von den in Ab schnitt III genannten Einleitungen, Kommentaren und Einzelbeiträgen, be sonders zu Jes 7 und den Liedern vom Knecht Jahwes, und den in Ab schnitt VII, 1 genannten zusammenfassenden Darstellungen der propheti schen Verkündigung)[1]). Von K. Möbius ist freilich nur das 1. Kapitel sei ner Dissertation veröffentlicht worden, das allein nicht gewürdigt werde

1) Vgl. auch S. Mowinckel, Ophavet til den senjödiske forestilling om Menneske sonnen, Acta Mowinckeliana, Beiheft der NorskTT 3 (1944), S. 29–84.

kann. An Stelle der Geschichtsauffassung wird das Problem von Zeit und Ewigkeit in den Mittelpunkt gerückt. Die Gerichtsdrohung der Propheten ist nicht auf dem Hintergrund der empirischen Welt zu verstehen, vielmehr muß die Welt vom Eschaton her betrachtet werden. G. Pidoux geht vom Kommen Gottes in der Vergangenheit bei der Befreiung aus Ägypten als grundlegendem Erlebnis Israels aus und betont, daß dieser Rückblick allein niemals ausreichte. Vielmehr gab es stets die Zuversicht, daß Gott, der sich in der Geschichte geoffenbart hatte und ihren Lauf lenkte, sich in ihrem Höhepunkt vollkommen offenbaren würde. Daher sammelt P. das atl. Material über das Kommen Gottes in die Welt am letzten Tag. Er meint daraufhin, daß die Eschatologie in der alten Geschichte Israels wurzelt und sich nicht erst spät entwickelt hat und daß sie aus dem Jahweglauben erwachsen und nicht mit fremden Gedanken zu verbinden ist. Jahwes eschatologisches Kommen wird unter verschiedenen Bildern vorgestellt, deren einige Furcht und Schrecken erregen (Sturmgott, Kriegsgott, Richter und König), während das Bild des Vaters der israelitischen Eschatologie ihr besonderes Gepräge gab. Für das eschatologische Drama finden sich zwei Schemata: Das einfachere umfaßt eine Szene zerstörenden Zorns, die von der Erlösung eines Restes gefolgt wird, das zweite setzt sich aus vier Teilen zusammen, der Bestrafung Israels durch den Feind von Norden, der Bestrafung dieses Feindes wegen seines Hochmuts, der Wiederherstellung um den Mittelpunkt Jerusalem und der Versammlung der Völker zu einem letzten Ansturm mit ihrer Niederlage. Die wichtigsten Ausdrücke und Vorstellungen werden gesondert behandelt. Die Beziehung dieser Darstellung auf die prophetische Botschaft ist deutlich. Es fragt sich jedoch, ob sie zutrifft und nicht nach wie vor anzunehmen ist, daß sich in der Prophetie eschatologische Vorstellungen erst von der exilischen Zeit an und offenbar unter fremdem Einfluß finden (vgl. auch 1. Bericht, S. 342, über P. A. Munch zum Ausdruck „an jenem Tage").

A. G. Hebert verfolgt die Entwicklung der messianischen Hoffnung in vier Stufen: Israels Hoffnung in der Königszeit, die prophetische Sündenpredigt, Israels Tod und Auferstehung im Exil, die nachexilische Zeit in ihrer Spannung zwischen Gesetz und Erlösungshoffnung. A. H. Edelkoort spricht lieber von Christus- statt Messiaserwartung, weil dieser Ausdruck eher mit der Erlösung statt der Herrschaft verbunden sei und den Weltheiland statt des Königs meine. Alle eschatologischen Stellen des AT werden eingehend untersucht, ob sie von einem persönlichen Heilbringer sprechen[1]). Wenn E.

---

1) Prophetische Texte: Jes 2 1–5. 4 2–6. 7 13–16. 8 5–8. 9 1–6. 11 1–16 12. 19 19f. 32 1–5. 33 17. 40 1–3. 41 2–4. 42 1–4. 5–9. 45 1 f. 49 1–6. 50 4–9. 52 13–53 12. Jer 16 13. 23 1–8. 30 1–9. 18–22. 31 31–34. 33 14–18. Ez 17 22–24. 21 30–32. 34 21–30. 36 25–32. 37 15–28.

dabei auch im allgemeinen konservativ verfährt, so zieht sein gelehrtes Wer doch alle neuere Literatur heran und ist schon wegen des Überblicks übe die neueren Auffassungen wertvoll. Die Idee eines Weltheilands soll als Unte teil der Erwartung der Königsherrschaft Gottes Israels eigener geistliche Besitz sein, der seinen Ursprung in der Paradieserzählung hat. E. nimmt d Ausdrücke, in denen die Person des Messias Gott genannt und mit Go gleichgestellt wird, ganz wörtlich, so daß danach der Messias im AT ste als ein göttliches Wesen betrachtet wird. R. Koch, der in einem Aufsat Jes 11 1–10. 42 1–7. 61 1–3 exegetisch behandelt hat, untersucht in einer größeren Werk den Begriff רוּחַ mit besonderer Berücksichtigung seiner Ve wendung durch die Propheten zur Beschreibung des göttlichen Handelns i der messianischen Zeit. Der 1. Teil über die verschiedenen Bedeutungen de Begriffs, die in einer Übersicht zusammengestellt sind, gibt ein klares un brauchbares Bild. Der 2. Teil über die Geisteswirkungen im Messias (Frieden könig, Knecht Jahwes und Prophet), in der messianischen Heilsgemeinscha (Schutz, Wachstum, Läuterung, Erneuerung und Sendung) und in den Gli dern dieser Gemeinschaft (Gabe der Prophetie und religiös-sittliche Erneue rung) ist dagegen ziemlich oberflächlich, gleitet schnell über grundlegende Fra gen hinweg und berücksichtigt den gegenwärtigen Forschungsstand zu wenig.

Im einzelnen analysiert A. Gil Ulecia Mi 4 1–5 14. 7 7–20. 2 12 f. mit au gedehnter Literaturkenntnis und stellt systematisch die Merkmale zusam men, die sich für Person und Reich des Messias daraus ergeben. B. Hon werda geht davon aus, daß Israel die Gestalt eines Priesterkönigs wie in übrigen Alten Orient nicht kennt, sondern erst für die Endzeit erwarte Hierfür werden Ps 110 und Sach 6 herangezogen. Das Thema wird aber meh angeregt als befriedigend behandelt. Merkwürdigerweise hält H. in Sach M nirgendwo für verderbt, spricht aber in tatsächlicher Korrektur von 6 von nur einer Krone! R. Criado, der zunächst einen Überblick über die ve schiedenen Deutungen messianischer Prophetie und die katholische Ste lungnahme gibt, befaßt sich neben Ps 21 mit den Liedern vom Knecht Jah wes und Sach 12 10–13 6.

J. Obersteiner behandelt nach der Messiaserwartung in den Geschichts büchern und dem Messiasbild der Psalmen im umfangreichsten Abschnitt d Messiasbotschaft der Propheten[1]). In ihr zeichnen sie den kommenden Hei

Hos 2 18–25. 3 4 f. Jo 2 23. Am 5 15–18. 8 11 f. 9 9–15. Ob 21. Mi 2 12 f. 4 1–4. 6– 5 1–5. Hagg 2 6 f. 16. 20–24. Sach 3 8–10. 4 7–10. 6 9–15. 8. 9 9 f. 12 10 f. Mal 2 17. 3 22–24.

1) Jes 7 11–16. 8 23–9 6. 11 1–10. 16 1–4. 28 16. 35 1–6. Knecht-Jahwe-Liede 61 1–3. 63 1–6. Jer 23 1–6. 30–31. Ez 9 ff. 17 22–24. 21 25. 34 22 ff. 37 22–28. Hos 3 Am 9 11 ff. Mi 4 14 ff. Hagg 2 6 ff. Sach 3 3–9. 6 9–15. 9 9–11. 11 ff. 12 10–14. 13 Mal 2 17–3 1.

bringer in Geburt, Lebenswerk, Leiden, Sterben und Verherrlichung, in seiner Gottheit und Menschheit, in seinem Amt als Priester, Prophet und König. Diese messianische Prophetie ist ureigenstes Sondergut der Bibel und entfaltet eine universale Heilserwartung von ethisch-religiöser Prägung, die nicht von einem Reiche dieser Welt träumt. Sie ist in der Person Christi und in seinem Werke buchstäblich erfüllt worden, so daß die prophetischen Texte „vernünftigerweise" (S. 12) nur auf Christus gedeutet werden können und man dem biblischen Wortlaut Gewalt antun muß, wenn man zu einer anderen Deutung Zuflucht nimmt. Freilich ist manches an den atl. Weissagungen dunkel, so daß erst ihre ntl. Erfüllung ihren tieferen Sinn erschließt. Erst im Lichte des NT zeigt sich, in welchem Sinn die Propheten in ihrem Reden vom Messias zu verstehen sind, und lösen sich auch manche angeblichen Spannungen und Unausgeglichenheiten innerhalb der messianischen Prophetie. Zu dieser Betrachtungsweise ist weiter nichts zu bemerken! Auch R. Dunkerley fragt danach, wie weit und in welcher Weise Jesus die atl. Prophetie erfüllte. Er findet als wesentlich die „versuchte Erfüllung". Jesus glaubte von Gott zu kommen, um die prophetischen Verheißungen eines von Gott bestimmten Führers oder Königs zu erfüllen, scheiterte jedoch damit. Daneben hat Jesus andere prophetische Stellen in dem Sinne erfüllt, daß er ihren Gedanken den vollsten und besten Ausdruck verlieh. Schließlich haben die Evangelisten, besonders Matthäus, Ereignisse der evangelischen Geschichte als Erfüllung der Prophetie behauptet.

Bei jedem Vergleich, den man zwischen atl. Weissagungen und ihrer, wo auch immer gesuchten Erfüllung zieht, ergeben sich Schwierigkeiten. Zu ihrer Lösung weist J. Schildenberger auf die Besonderheiten der prophetischen Ausdrucksweise hin. Es handelt sich um bildliche Redeweise, die nicht buchstäblich zu nehmen ist, sondern das messianische Heil für irdische Begriffe einigermaßen faßlich beschreiben will. Es liegt ein Mangel zeitlicher Scheidung vor, kraft dessen die Vorstufe des Heils mit seiner Verwirklichung im Kommen Jesu und seiner endzeitlichen Verwirklichung in der Parusie zusammengeschaut wird und daher schon in den Farben der Vollendung erstrahlt. Besonders die messianischen Weissagungen, deren wesentlicher Inhalt bedingungslos gegeben ist, können in nebensächlichen Einzelheiten stillschweigende Bedingungen enthalten, auf die sich die Veränderungen in ihrer Erfüllung beschränken. Dazu ist zu sagen: Wenn bildliche Redeweise anzunehmen ist, muß wohl auch die angebliche Weissagung als solche verstanden werden und sagt also gar nichts voraus; ein Mangel zeitlicher Scheidung ist angesichts des rein zeitlichen Denkens der Israeliten kaum anzunehmen; die Propheten stellen sonst niemals stillschweigende Bedingungen in nebensächlichen Einzelheiten. Dunkerley gibt zwar zu, daß die atl. Prophetie nicht primär oder grundsätzlich Vorhersage gewesen ist,

sie aber doch oft in sich enthalten hat. Diese Weissagung ist entweder b
dingt und in ihrer Erfüllung von der Reaktion der Hörer des Propheten a
hängig oder bestimmt und unwiderruflich. Denn der Glaube an einen lebe
digen Gott schließt ein, daß er alles weiß und vorhersieht. Und es ist e
grundlegende Vorstellung der Prophetie, daß dieser Gott in den Herzen u
durch die Lippen von Menschen spricht. Daher läßt sich die Annahme ec
ter Weissagung nicht umgehen. Leider hat D. die dritte und entscheiden
Voraussetzung für seine Annahme vergessen: Gott müßte den Menschen,
denen und durch die er spricht, auch das mitteilen, was er als zukünft
vorhersieht, und sie damit beauftragen, es weiterzusagen.

P. A. Verhoef sucht das für ihn bestehende Problem der unerfüllten V
hersagen in Abwehr kritischer und chiliastischer Gesichtspunkte am B
spiel von Jes 1–39 zu lösen. Nach seiner Ansicht sind einige Weissagung
wörtlich und einmalig erfüllt worden, andere im Umriß und durch späte
Ereignisse.

V. unterscheidet vier Gruppen von Weissagungen: 1. Die speziellen Weissagung
sind zumeist erfüllt worden, für andere kann es infolge unsicherer Daten oder fe
lender geschichtlicher Kenntnisse nicht mit Sicherheit gesagt werden. 2. Von d
Weissagungen in Zusammenhang mit der geschichtlichen Lage sind die meist
assurfreundlichen und alle assurfeindlichen erfüllt worden; die gegen and
Völker haben teilweise durch ihre beabsichtigte Wirkung auf Israel, teilwe
sonst in atl. und ntl. Zeit ihre Erfüllung gefunden, teilweise enthalten sie escha
logische Elemente. Die nichteschatologischen Elemente der Weissagungen
Israel haben sich in atl. Zeit erfüllt. 3. Die Weissagungen über Person und We
des Messias geben der nationalen Existenz Israels Sinn, reichen aber auch in die n
Zeit hinein, wo sie im Zuge der fortschreitenden Vergeistigung in ihrem tiefe
und wesentlichen Sinn erfüllt worden sind. Einige Züge beziehen sich auf d
Wiederkommen Christi in der Endzeit. 4. Für die endgeschichtlichen Weissagung
steht die Erfüllung noch aus.

Es ist natürlich nicht schwer, mittels allerlei Hilfskonstruktionen „erfüllte
Weissagungen zu erhalten. Wie weit der Rahmen zeitgeschichtlicher Erf
lung gespannt wird, zeigt die Auslegung von Jes 20. Die darin enthalte
Ankündigung über Ägypten und Äthiopien soll 670 durch Asarhaddon od
667 durch Assurbanipal erfüllt worden sein. Nimmt man dazu die Jah
hunderte bis zu Jesus und den Schriften des NT sowie die nicht abzusehen
Zeit bis zu der einmal eintretenden Endzeit, so läßt sich angesichts der a
der Erde eingetretenen und eintretenden Veränderungen allerlei unterbr
gen oder zur noch zu erfüllenden „endzeitlichen" Weissagung erklären. H
zu kommt die Methode, einzelne Züge der messianischen Weissagungen
einem allgemeinen und geistlichen Sinn zu deuten, so daß sie mit den T
sachen übereinstimmen, die als ihre Erfüllung bezeichnet werden. Für de

enigen, der diese Grundsätze anerkennt, wird das Werk von V. eine Bereicherung des Verständnisses der Prophetie bedeuten.

Es fragt sich jedoch, ob überhaupt eine echte Frage vorliegt und die Prophetenworte Weissagungen sind oder enthalten, nach deren Erfüllung man Ausschau halten müßte. In Wirklichkeit bedroht eine solche eschatologisch-messianische Auslegung das rechte Verständnis der Prophetie ebenso wie die Tendenzen, die Propheten von den frühisraelitischen Institutionen und Traditionen her zu verstehen oder sie ausnahmslos in das altorientalische oder israelitische Kultpersonal einzugliedern und ein Kultschema als Grundlage ihrer Vorstellungswelt zu bezeichnen. Die großen vorexilischen Einzelpropheten, auf die die Theologie vornehmlich zu achten hat, sind an der Vergangenheit nur insofern interessiert, als sie die Lage in ihrer Gegenwart geformt hat und bestimmt, und an der Zukunft nur insofern, als sie durch die Entscheidungen der Gegenwart beeinflußt werden kann. Entscheidend ist für sie ihre jeweilige Gegenwart, deren Menschen ihre Botschaft zu erreichen und zu wandeln sucht, indem sie ihnen die Gemeinschaft mit Gott durch Umkehr und Erlösung verkündet und die Umrisse des darin wurzelnden neuen Daseins zeichnet.

Täufertum und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung VIII

Von Eberhard Teufel

(Fortsetzung)

Neuere holländische Literatur

(Nachtrag)

Seit Erscheinen von Abschnitt VII im 17. Jahrgang 1948, Heft 2, mußte eine dem Berichterstatter sehr unerwünschte Krankheitspause eintreten, die jetzt überwunden ist. In dieser Zwischenzeit ergab sich die Notwendigkeit eines Nachtrags. Es handelt sich hauptsächlich um einige holländ. Werke, die dem Berichterstatter von befreundeter Seite zugeschickt sind u. die Bezug haben auf die drei großen Spiritualisten des XVI. Jahrhunderts: Sebastian Franck, Seb. Castellio u. Dirck Coornhert.

Es sind das folgende: D. V. Coornhert, Zedekunst dat is Wellevenskunste, vermids Waarheyds kennisse van den Mensche, van de Zonden ende van de Dueghden nu alder eerst beschreven int Neerlandsch, uitgegeven en van Aanteekeningen

vorzien door Prof. Dr. B. Becker, Leiden, E. J. Brill 1942. (Der stattliche Ba
527 S. in Lexikon-Oktav, ist mit Unterstützung der niederländischen Akade
der Wissenschaften zu Amsterdam erschienen). – B. Becker, Besprechung von
Kuiper, Orbis artium en Renaissance, in: Museum Nr. 6, 1943. – Ders., Br
nen tot de kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert, uitgege
door B. B. (Rijks Geschiedk. Publicatiën, kl. ser. 25, s'Gravenh. 1928). – De
Coornhert, de 16e eeuwsche apostel der volmaakbarheid, in: Ned. Arch. voor Ke
geschiedenis XIX (1926), blz. 59–84. (In demselben Ned. Arch. früher erschien
Arbeiten B.s über Seb. Franck ThR XII 1940 S. 100, waren in der Tübinger U
Bibl. erreichbar und sind schon in Th R. besprochen.)
– Ders., Un manuscrit inédit de Castellion. Leiden, E. J. Brill 1951,
Castellioniana, quatre Études sur Sébastien Castellion et l'Idée de la Toléra
par Roland H. Bainton, Bruno Becker, Marius Valkhoff et Sape van der Wou
Der letztere Verfasser, der seinen Beitrag: Gestaltung der Toleranz, in deutsc
Sprache abhandelt, ist Pfarrer der ev. luth. Kirche in Amsterdam. Bainton,
bekannte Quäker und Prof. an der Univ. zu Yale (New Haven), schreibt englis
Seb. Castellio, Champion of Religious Liberty. Valkhoff ist Prof. in Johann
burg (Südafrika), schreibt französisch über Séb. Castellion et l'idée de la t
rance au 16e siècle. – Bonger, H., Dirck Volckertszoon Coornhert, Lochem 194
Kühler, W. J., Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestie
eeuw 1. Teil. Haarlem 1932. 2. Teil, 1. Hälfte, 1680–1735. Haarlem 1940.
Th. R. XVII 1948 waren S. 163 ff. nur die zwei ersten Bände besprochen. N
nicht erschienen war die das Werk abschließende 2. Hälfte des 2. Bande
Lindeboom, J., Een Franc-tireur der Reformatie, Seb. Franck, Arnhem 195
Meihuizen, H. W., The Mennonites of Holland 1936–1948, and the present C
look, in: Mennonite Quarterly Review, vol. XXIV (April 1950, Nr. 2, S. 111–12
A. A. vaan Schelven: Marnix van Sint Aldegonde, Utrecht 1939. – Tunl
man, J. W.: Marnix van St. Aldegonde en de subjectivistische stroominge
de Niederlanden der 16. eeuw. Goes s. a. [1])
Schriften zum Dienst an den Taufgesinnten in der Zerstreuung Nr. 60:
Gemeinden der amischen Taufgesinnten von D. Cornelius Krahn, Bethel Coll
Kansas, USA. (1 Heft von 20 Seiten, Text holländisch, Titel übersetzt).

Die „Einleitung" Br. Beckers im engeren Sinn zu C.'s Hauptwerk un
richtet uns mit XXXI Seiten und fast hundert Anmerkungen de arte b
vivendi, über die Kunst, im Sinne einer philosophischen Ethik „wohl", d
moralisch richtig zu leben, recte, nicht nur bene. Coornhert ist ein Vielle
und wie andre Schriftsteller des 16. Jahrhunderts freudig im Anführen fr
der Autoren, denen er sich dankbar verpflichtet weiß, oder die er bekä
fen will. Zu den ersteren gehören vor allem Seb. Franck, Seb. Castei
und Jak. Acontius, zu den letzteren die calvinistischen Scharfmacher
Ende des 16. Jahrhunderts in den Niederlanden. Unser philosophischer E

1) s. K. Müller, Kirchengesch. II. Bd, 2. Halbband, 1. u. 2. Aufl. 1919, S.

er hat *vor* diesem seinem Hauptwerk (1586) schon allerhand geschrieben: ber die Erbsünde, die Vollkommenheit, die unsichtbare Kirche, aber auch ber in- und ausländische Politik, über religiöse Freiheit und Toleranz, 1582 ibt er fünf Komödien heraus, dann wieder Auszüge aus Augustin u. a. Kirhenvätern, sowie aus populären spätrömischen Philosophen wie Boëthius u. a. Stoïker, „neben Marnix der Begründer des niederländischen Schrifttums".

Was ihm bei seiner Belesenheit nicht schwer fallen konnte, seiner Ethik ine biblische Grundlage zu geben und sie theologisch aufzuputzen, das ehnt er ab, denn über die Hl. Schrift denkt er wie sein 1542 in Basel vertorbener Gewährsmann Seb. Franck: sie ist ihm der papierene Papst, sie st nicht das Schwert, sondern die Scheide, nicht das Licht, sondern der Leuchter, nicht das Bild, sondern der Rahmen, nicht der Wein, sondern der Becher. Francks Schrifttum hat kein andrer so in sich aufgenommen nd eingesogen, in den Niederlanden eingebürgert und ins 17. Jahrhundert inüber gerettet wie Coornhert. Sein Hauptwerk über die Lebenskunst hat er in einem besonderen „Zueignungsbrief" seinem jungen Freund Spiegel gewidmet, der ihn um Abfassung dieses Buches so dringend bat. Wir kennen bis heute Verleger und Ort seines Erscheinens nicht. Vermutlich im Frühjahr 1585 begonnen, blieb die Arbeit wohl eine Zeitlang liegen, als Coornhert im August 1585 genötigt wurde, Holland fluchtartig zu verlassen. Er ging nach Emden und schrieb von dort im Februar 1586 an Spiegel. 1588 schreibt er von Todfeinden, die ihm nach dem Leben stehen, und meint damit wohl die calvinischen Prädikanten von Delft. Kein Wunder, daß sein Buch auch den Vf. nicht nannte. Es war die Zeit, wo der große holländische Philologe Justus Lipsius, der eine Schrift „De constantia" ohne biblischen Apparat erscheinen ließ, von seinen Kritikern hören mußte: er habe aus Lagunen geschöpft, statt aus dem klaren Quell der Hl. Schrift. Vermutlich hatte Coornhert in den Jahren 1586 und 1587 Schreibverbot.

Übrigens hat kein Geringerer als Justus Lipsius, welchem Spiegel die „Lebenskunst" überbrachte, sich sehr anerkennend über das Buch geäußert, das der Verfasser selbst mehrfach als populär bezeichnet hat. Etwas bedenklich schreibt Busken Huet: „eine Moral ohne Glauben, ein praktisches Christentum ohne Christus, ein eigenwilliger Gottesdienst mit einer inwendigen Stimme als einzigem Orakel. Über die Schrift, die Kirche, die Sakramente kein Wort; nichts als menschliche Betrachtungen in der Art heidnischer Philosophen" (Einleitung S. XVII). Freundlich ist der Kritiker J.ten Brink: Er lobt dies „kostbare Kleinod der niederländischen Literatur". (Einleitung S. XVII). Die ausgezeichnete Studie von Wilhelm Dilthey am Ende des 19. Jahrhunderts: „Weltanschauung und Analyse des Menschen

seit der Renaissance und Reformation", erstmals erschienen 1892 im Arc
f. Gesch. d. Philos. Bd. V, später in Diltheys Ges. Schriften II 1914, hat si
Br. B. nicht entgehen lassen.

Mehrere Vorträge und Aufsätze von Br. B. selbst wären in diesem Zusa
menhang zu nennen, z. B.: Coornhert, der Apostel der Perfektibilität
16. Jahrhundert. Er ist Synergist und Perfektionist. Natürlich fehlt au
hier der Vorwurf nicht, der Verfasser sei ein Kompilator oder Plagiat
womit man schon Franck abzutun versuchte. Man übersieht dabei, daß d
se Spiritualisten Eklektiker sind, die ihr mit Bienenfleiß zusammenget
genes, zum persönlichsten Besitz gewordenes Wissen immer gerne an d
Mann bringen. Luther hatte doch auch seine Lieblingsautoren in und auß
halb der Bibel und war im Zitieren genau so unbefangen wie die ander
Reformatoren, ja Franck war verblüffend ehrlich, z. B. in seinem Krieg
büchlein des Friedens gegenüber seinem Gewährsmann Erasmus. Es gi
eine ganze Literatur (S. XX f.) über die Quellen („Bronnen") von C.s „L
benskunst" und seinen anderen Schriften: 319 Stellen bei C. sind klassisch
philosophischen Ursprungs, 54 davon nennt C. selbst, 233 sind aus Cicer
Seneca, Boëthius, Aristoteles und Plato. Hauptquellen sind Bib
und Lebenserfahrung.

Br. B., der beste Kenner Coornherts, beschloß seine Arbeiten über d
philosophischen Ethiker mit einer eingehenden, im Museum 1943, Nr.
dem Märzheft, abgedruckten Besprechung von G. Kuiper, Orbis artium
Renaissance. J. Cornelius Valerius en Sebastianus Foxius Morzillus als bro
nen van Coornhert. Harderwijk 1941. Hier tritt ein Doktor der frei
Universität zu Amsterdam den Beweis an, daß Valerius und Foxius Hau
quellen von Coornhert waren. Valerius, von 1557 bis 1578 Lehrer an de
Collegium trilingue zu Löwen, und sein Schüler und späterer Freund, d
spanische Humanist Foxius (1527–1560) finden gerade die Wellevenskun
beweiskräftig für ihre obige These. Um es gleich vorwegzunehmen: Br.
hält die Auffassung Kuipers nicht für richtig, doch anerkennt er die g
lehrten Noten, die „außergewöhnliche Belesenheit". Kuiper ist ihm „
accuratae diligentiae, constantis laboris, studii indefessi".

Kirchengeschichtliche Kontroversen verlaufen gerne im Zickzack, so au
die Frage nach den Quellen Coornherts in seiner „Lebenskunst". Nachde
die klassischen Elemente bis zur Überschätzung betont waren, wurden a
dere Aufbau-Stoffe wieder deutlicher gesehen: die devotio moderna,
Mystik, die Bibel und die Lebenserfahrung. Br. B. selbst fügt den Klassike
als Lehrmeistern Coornherts die Kirchenväter und die mittelalterlich
scholastischen Schriftsteller bei.

Das Buch: Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D.
Coornhert enthält die biographische Einleitung von XXXII Seiten zu 1

Urkunden und Geschäftspapieren, 63 Briefen, sowie zu fünfzehn Prozeßakten, als da sind Verhörsprotokolle, Aussagen vor Gerichten usw. Man merkt an diesen Verhandlungen, daß C. ein gewandter Advokat und sein eigener Gerichtsschreiber, im Notfall sein Selbstverteidiger war, nicht umsonst langjähriger Sekretär und Notar in Haarlem. In jungen Jahren hatte er sich und seine Frau als Kupferstecher ernährt. Katholisch erzogen, begann er mit fünfzehn Jahren eine Bibel seiner Eltern in niederländischer Übersetzung zu lesen. Gegen den Willen seiner damals schon verwitweten Mutter ließ er sich 1540 mit dem Mädchen seiner Wahl („een onbemiddeld meisje") trauen. Um 1544 las er bereits Schriften von Luther, Calvin und Menno Simons. Nach einer späteren Mitteilung von 1580 hatte C. schon frühe Bedenken gegen die Lehre von der Erbsünde. Befreundet war er mit Hendrik Niklaes und dem „Haus der Liebe", siehe Karl Müller, Kirchengeschichte II, 2, Tübingen 1919, 1. und 2. Aufl., § 240: Täufertum, Mystik usw.

Im Unterschied von den grundsätzlich wehrlosen Täufern und den Pazifisten Erasmus und Franck ist C. ein wehrhafter Mann in der Abwehr calvinistischer Feinde, die ihm nach dem Leben trachten, aber auch im Wortgefecht mit Prozeßgegnern. Edelmann und Bürgersmann vereinigen sich in dem Bunde zwischen dem Prinzen von Oranien und seinem Gefolgsmann. Das unpolitische Täufertum dagegen hat bei keiner Behörde Gehör und Einfluß, keinen Rechtsbeistand, keine Rechtsmittel. Greift der „weltliche Arm" drohend nach diesen Wehrlosen, so ist deren einziger Ausweg der Widerruf, im Verhältnis selten, und massenhaft das klaglose Martyrium der Schlachtschafe. Es genügt, den einen Namen des Herzogs Alba zu nennen. Gewiß, C. ist Spiritualist, aber er ist, wie Br. B. in seinem Werk über die Quellenkunde des Lebens C.s sehr deutlich zeigt, tiefer in die Händel dieser Welt verstrickt, als es sich mit der Ethik der Bergpredigt verträgt. Aber war der streitbare Calvinismus dem Spiritualismus in der Ethik überlegen? Möchte doch Br. B. in seinem kommenden Ruhestand (ab 1955) dieses von Tröltsch nicht erledigte Thema wieder aufnehmen.

Die ritterliche Gestalt des Marnix van Sint Aldegonde ist durch Tunderman monographisch erfaßt, wie der Untertitel sagt: „M. und die subjektivistischen Strömungen in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts." Es verbirgt sich nicht, daß Verfasser reformierter Prediger ist.

Das 1. *Hauptstück* (S. 12 ff.) gibt Biographisches, mit reichlichen Anmerkungen (S. 23 ff.), letztere meist Literatur-Angaben. Der junge Edelmann hat in Genf unter Calvin und Beza studiert. Er bekleidet sodann daheim einen vornehmen Platz in dem „Verband der Edlen". Ein in seiner Heimat ausbrechender Bildersturm wird von M. verteidigt.

Im 2. *Hauptstück* (S. 26 ff.) werden erörtert: Subjektivistische Themata in den Jahrhunderten *vor* der Reformation, darunter das Thema von der

Gelassenheit, vom Skeptizismus, von der Nachfolge, vom Chiliasmus, von inwendigen Licht, vom Symbolismus, vom verborgenen Gott. Ein beson derer Abschnitt gilt der Gnosis, die in ihren Hauptvertretern (Eckhart Theologia deutsch) schlecht wegkommt, S. 63 ff. Calvins Ablehnung de letzteren „verderblichen" Büchleins wird gebilligt, S. 65. Auch dieses Haup stück gibt (S. 69 ff.) reiche Anmerkungen. Verfasser kennt die neuere einschlägigen deutschen Arbeiten z. B.: Joh. Kühn, Toleranz und Offen barung, Leipzig 1923, R. Stadelmann, Vom Geist des MA, 1929, sow schweizerische Literatur (K. Barth, Römerbrief, 5. Abdruck, München 1929

Im 3. *Hauptstück* gibt Verfasser das Stichwort der Reformation, das M gegen den Subjektivismus braucht: das *Wort* gegen den *„Geist"*.

Hier werden u. a. sorgsam untersucht: Luther und Erasmus, Luther un der Bauernkrieg, Luther und Zwingli. Daneben erhalten Zwingli und Calvi jeder einen eigenen Abschnitt. In den ersten Jahren der Reformation beob achtet Verfasser den Streit gegen den Subjektivismus in den Niederlanden. I Anfang wurde die Aristokratie hauptsächlich von *Erasmus* gewonnen, wäh rend im Volk der *Spiritualismus* großen Eingang fand. Verfasser hält für sel wichtig, daß der niederländische Theologe De Brès 1570 ein Werk erscheine ließ, welches Nachdruck legt auf die Verschiedenheit zwischen den Reformie ten und den „Geisttreibern" und auf die Notwendigkeit, vor den in fünfzeh Sekten gespaltenen Wiedertäufern zu warnen, die täglich Boden gewinnen

De Brès lehnt es ab, „in den von ihm als *Wiedertäufer* Angesprochene *Mitbrüder* zu sehen, die nur an dem einen Punkt der Kindertaufe die Schri nicht verstehen, sondern hält sie für *Irrlehrer,* die die Schrift verwerfen un den „Geist" vergöttlichen. Aus den Schriftstellen, auf welche De Brès sic beruft, bemerken wir, daß er denselben Blick auf diese Spiritualisten ha wie Calvin. Er sieht in ihnen Nachfolger der falschen Propheten der Gno sis" (S. 88). Die Wiedertäufer sprach De Brès als „Lehrjünger von Seba stian Franck" an. Damit ist gerade noch am Schluß des 3. Hauptstücks de entscheidende Name gefallen. Denn Franck ist in der Tat der Chorführe der Spiritualisten, der Gewährsmann Coornherts usw.

Von den „Geisttreibern" handelt nunmehr das 4. Hauptstück (S. 91 f mit wertvollen Anmerkungen S. 141 ff.): Die Bedrohung der Reformatio durch die Geisttreiber – nach M. Wenn ein holl. Buch von 190 S. Reforma tionsgeschichte für einen einzigen deutschen Außenseiter und Einzelgänge wie Seb. Franck fünfzig Seiten Raum hat, so sieht der langjährige Freun dieser Studien eine Frucht reifen auch für die *Seb. Franck-Biographie,* de bis jetzt immer noch trotz aller Forschungen das letzte Kapitel fehlte. Den es ist zum Schluß die literarische Nachwirkung des Volksschriftstellers un Spiritualisten Franck gerade in Holland zu verfolgen und der längst begon nenen Legendenbildung von Francks Lebensabend in den Niederlanden en

gegenzutreten. Wichtigstes Material für das allmählich zum Mythos gewordene Schlußkapitel gibt nun Tundermann, vielleicht ahnungslos, wie lange wir schon auf diese zuverlässigen Aufschlüsse warten.

Das 4. *Hauptstück* stellt fest, daß die Geisttreiber trotz aller Verschiedenheit *eines* gemeinsam haben, ihren radikalen Subjektivismus, der seinen Brennpunkt hat in der Verwerfung des Wortes Gottes als der (fälschlich) höchsten Autorität. Es sei dann auch vollkommen ungerecht, diese Gruppen als radikal-reformatorisch anzusprechen. Die Geisttreiber haben ihren Namen verdient, indem sie in dieser Richtung noch weiter gegangen waren als die Reformatoren selbst. Natürlich gehören zu diesen Spiritualisten nicht nur Coornhert und sein Gewährsmann Franck, sondern auch der in Holland viel gelesene Acontius, auf den K. Müller in seiner Kirchengeschichte 2. Band, 2. Halbband 1. und 2. Aufl., 1919, S. VIII als auf ein von ihm entdecktes „neues Glied" hinweisen konnte, insbesondere auf seine weit verbreiteten Stratagemata Satanae; vgl. K. Müller a. a. O. S. 125–127.

Der 4. Abschnitt handelt von den Geisttreibern noch abgesehen von Franck, als von *den* Wiedertäufern, die zugleich Aufrührer sind, nicht bloß die 2. Taufe lehren, sondern auch ein Königreich der Himmel auf Erden, ganz abgeschieden vom irdischen Leben. Zu diesen „spitz-sinnigen" Irrlehrern, die ihre Träume für Eingebungen des hl. Geistes halten, rechnet M. Thomas Münzer, Niklas Storch, Jan von Leiden und Bernh. Knipperdollink. Die zwei ersten sind die Anstifter des Bauernkriegs, die letzteren die Urheber der Münsterschen Rebellion, demokratische Chiliasten und Gewalt-Täter, von M. als solche benannt und bekämpft.

Den Übergang zum gemäßigten Täufertum vollzieht David Joris van Delft, 1502–1556. Hendrik Niklaes 1501–1570, gnostisch gerichtet, hat vor allem in England, aber auch in den Niederlanden großen Einfluß gehabt. Franck wird als ein Gnostiker der Reformationszeit sehr ausführlich behandelt. Er ist von allen Ausländern, Calvin inbegriffen, wohl der meist gelesene in den Niederlanden, wo sein Spiritualismus auf das breiteste eingesickert ist. Bezeichnenderweise bekämpft M. die krassen Gewaltmenschen, deren barbarischer Einfluß sich bald erschöpfte und deren Ideen-Armut zu offenkundig war, weit weniger als den theologisch, humanistisch und volkskundlich belesenen geistreichen Skeptiker und treuherzigen Menschen. Auch der calvinistische Prädikant T. hat für Franck mehr übrig als für die ganze Galerie der Eckhart, Tauler, der Theologia deutsch.

Sorgfältig stellt T. zuerst Francks Lebensdaten und seine hauptsächlichen Werke zusammen, dann folgt er dem Entwicklungsgang, stellt als Francks Grundmotiv die Gnostik auf, wobei die rationalen Elemente des Historikers wohl unterschätzt sind. Fr. ist Erasmus-Schüler, Rationalist.

Übrigens weist T. die Legende von Francks Lebensabend und Tod in Holland S. 109 zurück. Holländische Übersetzungen Franckscher Werke werden S. 129 unverbindlich aufgezählt, zwischen 1558 und 1621 werden siebzehn übersetzte Bücher Francks in Holland gefunden. Wenn übrigens so viel von Francks geistiger Nachwirkung in Holland die Rede ist, so darf erwähnt werden, daß die deutschen Arbeiten des 1902 jung verstorbenen Tübinger Kirchenhistorikers Alfred Hegler über Franck gerade in der holländ. Literatur ganz besonders häufig angeführt werden, also unvergessen sind, obgleich sie schon am Ende des 19. Jahrhunderts erschienen. Auch Br. B. ist an diesem Akt internationaler Pietät stark beteiligt.

Marnix spricht als *Gegner* Francks von dessen holländ. Anhängern, den „*Frankonisten*" Leider gibt M. über Art, Zeit, Zahl dieser Anhänger keine nähere Auskunft. An große Versammlungen mit irgendwelchen Kultushandlungen ist bei Francks Abneigung gegen alle „Zeremonien" gar nicht zu denken. Bis 1768 wurde er selbst, wie Hegler mitteilt, für einen Holländer gehalten, s. A. H., Seb. Francks latein. Paraphrase der deutschen Theologie. . Tübingen 1901.

T. stellt S. 130 f. btr. die Frankonisten drei Fragen: 1. Hat Marnix möglicherweise Coornhert im Auge gehabt, als er von Frankonisten sprach? 2. Ist Coornhert tatsächlich Frankonist gewesen? 3. Hat M., wenn wir die obigen Fragen richtig beantwortet haben, Coornhert kein Unrecht getan, wenn er ihn unter die Frankonisten zählte? Wir können darauf nicht weiter eingehen.

Der Schluß des 4. Hauptstücks ist uns besonders wichtig: Der Einfluß von Franck auf Coornhert. Franck war ein schwäbischer Demokrat und hat sich, wenngleich Pazifist, mit dem holländischen Bürgersmann auch ohne persönliche Begegnung politisch wohl nicht übel verstanden. Beide Männer sind Geisttreiber: sie lassen sich treiben durch Eingebungen ihres Geistes und halten diese für göttlich. Das nennen sie das „innere" Wort. Sie sind einig in der Lehre von der Gelassenheit, vom Sabbath-Halten, vom Ledigstehen, vom Allein wirken lassen Gottes, von der Unparteilichkeit usw.

Sie stimmen auch in dem Universalismus überein, der keinen Bund Gottes mit *einem* Volke kennt. Auch die Türken sind Glieder der unsichtbaren Kirche Christi. Kein Wunder, daß angesichts dieser Ketzer von den „paganistischen Tendenzen der Renaissance" die Rede ist und von geistlicher Wehrlosigkeit.

Das 5. Hauptstück bringt M.s Schrift: *Untersuchung und gründliche Widerlegung der geisttreibenden (= spiritualistischen) Lehren (1595),* in einer neueren Ausgabe von 1873 (s' Gravenhage) im Wortlaut erreichbar.

T. erörtert zuerst die Ursprünge des Subjektivismus nach Marnix' Auffassung, in den verschiedenen Richtungen. Da nennt er wieder zuerst die revo-

lutionären Wiedertäufer, dann David Joris, das Haus der Liebe und Seb. Francks Themata, die schon oben als Geist-Treiberei genannt sind. Das bekannte spiritualistische Wort: „Als Buch steht die Schrift ebenso hoch wie Ovidius' De arte amandi", das natürlich sehr mißdeutet werden konnte, wird hier Franck zugeschrieben. Ähnliche Sätze nennen die Schrift ohne Hinzutritt der Geisteswirkung einen bloßen Schatten, eine Krippe ohne Christus, eine Laterne ohne Licht usw.

Auf M.s Kritik an den Geisttreibern folgt seine eigene Schriftbeschauung. Er zeigt, was Gott ist, was Wort und Geist bedeuten, bespricht den Buchstaben des Worts, das Glauben des Worts, die Deutlichkeit des Worts, die Ursache der Kontroversen, die Erklärung des Worts. Am Schluß dieser biblischen und dogmatischen Aussprache sagt T., daß der Subjektivismus zuletzt nicht von christlichem Boden, sondern heidnischen Einflüssen zu danken ist.

In dem Schlußabschnitt, 6. Hauptstück, wird in eigenartiger Gegenüberstellung M.s Auffassung „konfrontiert mit einer gangbaren Problemstellung". Als Schiedsrichter gilt eine von beiden „Parteien" anerkannte wissenschaftliche Persönlichkeit, welche offenbar das besondere Vertrauen des Verfassers genießt, der reformierte Dogmatiker Prof. D. Bavinck, der schon am Anfang des Buchs durch ein Zitat aus seiner Dogmatik Bd. IV S. 438, 4. Druck 1930 geehrt wird. Es handelt sich zunächst natürlich um die Lehre von der hl. Schrift bei M., und bei einem Professor, der die heutige reformierte Lehre vertritt gegenüber den Geisttreibern, es geht um den echten und vermeintlichen Objektivismus und um die Calvinisten, die im Lauf des 17. und 18. Jahrhunderts (Aufklärung) durch Descartes zurückgetrieben wurden, aber im 19. Jahrhundert wieder aufgeholt haben.

Die Marnix-Biographie des Amsterdamer Professors Dr. A. A. van Schelven gehört zu den heute seltenen Lebensbildern ohne geistesgeschichtliche Belastung und Beschränkung. Es wird Geschichte erzählt und das ist heute eine Kunst für Erzähler und eine Freude für Hörer. Gewiß auch politische Geschichte! Aber dieser Politiker ruft nicht emphatisch aus: „Ich kann nicht Fürstendiener sein". Er kann, er dient seinem Fürsten. Das sind Männer, umbraust von dem altniederländischen Volkslied: „Wilhelmus von Nassaue." Sie ehren den König von Hispanien, aber sie tragen nicht Aktenmappen, sondern Waffen, sind Staatsmänner, nicht Kirchenfürsten. Solche Lebensbilder müßten wir unsrem Volk erzählen!

Das Buch von H. Bonger, behandelt zuerst Coornherts Biographie, kommt im 3. Hauptstück auf seine Gedanken über Religion und rechtes Leben, im 4. Hauptstück auf ein Lieblingsthema des Spiritualismus, die religiöse Toleranz, im 5. Hauptstück auf Coornherts soziale Ideen, im 6. auf den Dichter und dramatischen Schriftsteller, im 7. auf seine Persönlichkeit und seine Bedeutung für unsre Zeit zu sprechen. Am Schluß fragt er, wie groß wohl

der Einfluß Coornherts gewesen sei und sagt sehr richtig, Coornhert sei in den Niederlanden völlig aufgegangen. Sehr zu Dank verpflichten den Leser die ausgezeichneten Illustrationen.

Einen „Freischützen der Reformation" nennt Prof J. Lindeboom unsern Seb. Franck in seinem neuerschienenen, mit gutem Geschmack und mit Liebe ausgestatteten, durch Lichtbilder (Porträt des Erasmus und Titelblatt der Geschichtsbibel von 1536) geschmückten Büchlein. Wie selbständig und reich im Geist muß der Mann gewesen sein, über den in kurzer Pause zwei so wertvolle Lebensbilder, nicht Romane, erscheinen können, wie das von Tundermann, von dem wir herkommen, und das von Lindeboom, bei dem wir noch verweilen. Er stellt am Schluß die Frage: War Franck modern? Hier die Antwort: Modern waren seine Gedanken über Toleranz, Katholizität des Glaubens, über menschliche Bruderschaft, die nicht an Stand, Rang, Stamm, Volk oder Nation gebunden ist. Modern war sein historischer Blick über Welt, Leben, Geschichte, sein Dringen auf Scheidung von Religion und Politik.

Ein mennonit. Lebenszeichen ist das am 1. 1. 1952 erschienene: *Stemmen mit de doopsgezinde Broederschap.*

Es ist als 1. Nr. einer Zeitschrift gedacht neben 2 bereits bestehenden: Allgemeen Doopsgezind Weekblad u. Doopsgezind Jaarboekje. Der Inhalt ist: Ds. H. W. Meihuizen, Kerk en Gemeente. Ds. C. P. Hockema: De Gemeente in de grote Stad. Ds. N. van der Zypp, Doopsgezinde periodieken in Nederland. Ds. Th. van de Veer: In het rond.
Boekbesprekingen. Uitgevers: van Gorcum u. Co., Assen. 5 Nummern jährlich. 4 fl 25 per jaar.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist)

Aalders, G. C., The problem of the book of Jonah *250.* 262

Abingdon Bible Commentary. ed. *F. C. Eiselen, E. Lewis and D. G. Downey 1.* 22

Abramowski, R., Ein biblisches Kriegsbüchlein *295*

Adam, K., Das Wesen des Katholizismus *102*

Ahern, B., Our Fellow-priest Ezechiel *3.* 22

Alberti Magni postilla in Isaiam prophetam *208.* 211

Albright, W. F., The seal of Eliakim and the latest preexilic history of Judah etc. *3.* 9. 19

— The psalm of Habakkuk *250.* 267

— Archaeological background of the eight cty. prophets *303.* 313

— The oracles of Balaam *303*

— A prince of Taanach in the 15 th century *303.* 305

— From the Stone age to Christianity 10. 235. 306 ff. *315.* 327. 345

— The Old Testament and the archaeology of Palestine 202

Alfrink, B., Profeet en symbolisch handeling *330*

Alleman, H. C., und *Flack, E. F.,* Old Testament commentary *213.* 215

Allen, E. L., Prophet and nation *295.* 300

Allen, G. F., The prophetic interpretation of history *330*

Allis, O. T., The unity of Isaiah *228.* 230. 233

Alonso, J., Descripcion de los tempos mesianicos en la literatura profetica como una vuelta al Paraiso *331*

Alpe, ab A., „Emitte agnum, Domine, dominatorem terrae" *218.* 226

— Quis sit prudens „eloquii mystici". *218*

Alt, A., Jesaja 8, 23–9, 6: *218*

Altaner, B., Wer ist der Verfasser des Tractatus in Isaiam VI, 1–7 ? *207.* 211

Althaus, P., Der Trost Gottes *175.* 179

Amdahl, E., Dåppsroblement på Misjonsmarken *156*

Ameisenowa, Z., Das messianische Gastmahl der Gerechten 24

Amon, G., Die Abfassungszeit des Buches Joel *250*

Amsterdam und die jungen Kirchen 107

Anderson, G. W., Some aspects of the Uppsala School of Old Testament study *193.* 199

Andrews, M. E., Hesiod and Amos *250.* 260

Arthur, Mc., J. S., The preexilic prophets and pacifism *332.* 350

Askmark, R., Ämbetet i den svenska kyrkan 156

Askowith, D., Ezekiel and St. Augustine *3*

Asting, R., Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum *154*

Auer, F. X., Vulgatastudien etc. *193.* 198

Augé, R., Jeremias *242.* 244

Augustinovič, A., Il luogo dell' assunzione di Elia nella tradizione Palestinense *303*

Augustinović, A., De Eliae prophetae patria *303*
Auvray, P., Ézéchiel, 1947. 1949. *1.* 9 213. 215.
— Le problème historique du livre d'Ézéchiel *3.* 9. 13. 15. 18. 21 f.
— et *Steinmann, J.*, Isaie *213.* 215
Ayuso, T., Los elementos extrabiblicos de los profetas *207*

Baab, J., The theology of the Old Testament *331.* 334 f.
Bacht, H., Die prophetische Inspiration etc. *207.* 210
Backman, H., Missionen i nyare svensk teologi *150*
— Världsmissionen och kommunismen *159*
— Mission och teologi *161*
Bäfverfeldt, A., Kyrkosyn och missionssyn *153*
— Kyrka och Mission i Indien *159*
Bainton, R., Hier stehe ich *102*
— Seb. Castellio etc. *362*
Baker, G. P., The witness of the prophets *295.* 302
Balla, E., Jeremia 13, 1–11. *242.* 245. 340
— Ezechiel 8, 1–9, 1 etc. *3.* 17. *193.* 206
Balscheit, B., Der Gottesbund *295.* 300
— und *Eichrodt, W.*, Die soziale Botschaft des Alten Testamentes etc. *331*
Barackman, P. F., Behold, your God *295.* 302
Bardtke, H., Hesekiel, in Auswahl übersetzt *1.* 22
— Hesekiel *295.* 298
— Jeremias als Fremdvölkerprophet 14
Barnabas, Christliche Verkündigung im kommunistischen China *107.* 131
Barnes, W. E., On Ezekiel II, 4. *3.* 9. 25
— Ezekiel's denunciation of Tyre *3.* 15. 19
— The scene of Ezekiels ministry and audience *3*
— Two trees become one *3*
Barth, K., Auslegung von Matthäus 28, 16–20: *3. 105.* 111
Barthold, E., Der Messias im Buche Isaias *218.* 226
Barton, G. A., The present State of Old Testament Studies *3.* 7
— Danel etc. *249*
Bartz, W., Das Problem des Glaubens *176.* 186
Bas, Le E. E., Zechariah's enigmatical contribution to the Corner Stone *250.* 270
Baughman, H. F., Jeremiah for today *295.* 302
Baumgartner, W., Herodots Babylonische und assyrische Nachrichten *242.* 248
— Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das Alte Testament *3.* 22
— Der palästinische Hss-fund 195
Beasley-Murray, G. R., The 2 Messiahs in the Testaments of the 12 Patriarchs 234
Becker, B., Bespr. v. *G. Kuiper*, Orbis artium etc. *362.* 364
— Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert etc. *362.* 364 f.
— Coornhert, etc. *362*
— Un ms. inédit de Castellion *362.* 364
— Hrsg., s. *Coornhert*
Beckmann, J., Kirchl. Jahrbuch f. d. Evang. Kirche etc. *175.* 177
Beek, M. A., The religious background of Amos II, 6–8. *250.* 262
— Amos *295.* 298
Behler, G. M., Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere dato *250.* 255
Behm, J., *νῆστις 331.* 352
Bentzen, A., Inledning til det Gamle Testamentet *2.* 10. *213.* 215
— Jesaja I. *218.* 220. 225
— Jesaja II. *228.* 230 f.
— On the ideas of the ‚Old' and the ‚New' in Deutero-Isaiah 1947, *228.* 240
— Messias etc. *152.* 228
— On the idea of the ‚Old' and the ‚New' in Deutero-Isaiah, 1949 *228.* 240
— The ritual background of Amos I, 2–II, 16: *250.* 261
— Helgen eller Hojforraeder? *295.* 297

Bentzen, A., Skandinavische Literatur zum Alten Testament 304. 333
— Hrsg. s. *Hvidberg, F.*
Benz, E., Weltgeschichte, Kirchengeschichte und Missionsgeschichte *106*
— Pietist and Puritan sources of early protestant world mission *106*. 117
Berecibar, V., Vaticinio de Emmanuel *218*. 224
Berenblut, M., A comparative study of Judaeo-Italian translations of Isaiah *193*
Berg, Chr., Vom Hilfswerk zum Diakonat der Kirche *175*. 179
Bernanos, G., Vorhut der Christenheit, hrsg. v. *W. Warnach, 176*
Berry, G. R., The Title of Ezekiel 1, 1–3, *3*. 9
— The Glory of Yahwe and the temple *3*. 9
— The composition of the book of Ezekiel *3*
— The apocalyptic literature of the Old Testament *3*. 14. *213*. 217
Bertholet, A., Hesekielprobleme *3*
— Hesekiel, mit einem Beitrag von *K. Galling. 1*. 7. 9 f. 13 ff. 17 f.
— Die Macht der Schrift etc. 202
Bewer, J. A., Liber Ezechiel *1*
— The Text of Ez. 1, 1–3. *3*. 9. 12. 24
— Das Datum in Hes. 33, 21: *3*
— Das Tal der Wanderer in Hes. 39, 11: *3*. 23
— Two suggestions on Prov. 30, 31: *213*. 218
— The book of the 12 prophets *213*
— The book of Isaiah *213*
— Textkritische Bemerkungen zum Alten Testament *213*. 217
— The book of Jeremiah I *213*. 214. 244 f. 247 f.
— Ein Prophet der Hoffnung und des Trostes 241
Bič, M., Stopy po Drobopravectvi v Iisraeli 249. *250*. 311
Bieder, W., Grund und Kraft der Mission *105*. 111
Bienz, W., Haggai der Nachkriegsprophet *295*. 302
Binns, L. E. E., Jeremiah etc. *295*
Bird, T. E., Who is „the boy" in Isaia 7, 16? *218*. 224
Birkeland, H., Zum hebr. Traditionswesen *1*. 8
— Jeremia *242* f.
Birnbaum, P., The arabic commentary of Yafet ben 'Ali the Karaite on the Book of Hosea *207*. 209
Blackman, E. G., The relevance of the OT prophets: Isaiah *213*. 228
Blackwood, A. W., Servants of the word *295*. 302
Blank, S. H., The current misinterpretation of Isaiahs She'ar Yashub *218*. 226. 340
— Studies in Deutero-Isaiah *228*. 232
— The confessions of Jeremiah etc. *242*. 245
Blic, J. de, Syndérèse ou conscience *207*. 210
Blome, F., Israels Propheten in den Notzeiten ihres Volkes *331*. 349
Blunt, H. W. F., The goodly fellowship *295*
Boehl, de Liagre, F. M. Th., Profetisme en plaatsvergangend lijden in Assyrie en Israel *228*
— Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel *331*. 355
— Het tijdvak der Sargonieden volgens brieven uit het koninklijk archief te Nineve *238*
Boer, P. A. H. de, De voorbeede in het Oude Testament *331*
— An inquiry into the meaning of that term. משא *331*. 339
Bok, En, om Ämbetet, hrs. v. *Hj. Lindroth 156*
Bok, En, om Kyrkan 153
Boman, Th., Das hebr. Denken etc. 336
Bondt, de A., Paraphrase van het boek van den profeet Jeremia *295*
Bonger, H., Dirk Volckertszoon Coornhert, *362*. 369
Boom, Ten W., Oud-Testamentische kernbegrippen *331*. 355
Born, v. d. A., De historische situatie van Ezechiels Prophetie *1*. 15
— Neuere Auffassungen über das Buch Ezechiel *3*. 5. 10

Born, v. d. A., „et pedes eorum recti" *3.* 24
— Das „nackt" gehen des Isaias *219.* 226. 340
— Zu den symbolischen Handlungen der Propheten *331.* 339 f.
— Profetie metterdaad *331.* 339 f.
Bornkamm, H., Luther und das Alte Testament *99* f. *207.* 212
Boson, G., I profeti d'Israele *295.* 302
Bowman, J. W., Jesus and the suffering servant *228.* 234
Boxler, K., Elias *295*
Braham, E. G., Prophets of Israel *295.* 300
Braun-Dipp, E., Die große Wirklichkeit *106.* 122
Breuil, R., La puissance d'Elie *303*
Brevick, H., Books were opened *295*
Brierre-Narbonne, J. J., Le messie souffrant dans la littérature rabbinique *207.* 209
Bright, J., The prophets were protestants *315.* 327
Brillet, G., Isaie *219.* 227
— Amos et Osée 250
Brillioth, Y., Missionen och kyrkans enhet *160*
Brockington, L. H., „The Lord shewed me" *315*
— The presence of God *331.* 344
Broegelmann, E., Der Gottesgedanke bei Ezechiel *1.* 20
Brongers, H. A., De scheppingstradities bij de profeten *315.* 323
Broome, E. C., Ezekiel's abnormal personality *3.* 10
Brouwer, C., Wachter en herder *250.* 270
Brown, T., A note on Gog, *249*
Brownlee, W. H., Exorcising the souls from Ezekiel 13, 17–23: *3.* 16. 24
— The book of Ezekiel *6*
— s. *Burrows, M.*
Brunner, R., Ezechiel *1.* 9. 14. 21. *295.* 298
— Unterwegs mit Gott *295.* 298
Bruston, E., Ézéchiel *1.* 21
Buber, M., Das Buch Jecheskel verdeutscht *1*
— Gog und Magog *1.* 14
— Zu Jecheskel 3, 12: *3*
Buber, M., Falsche Propheten *303.* 31
— Der Glaube der Propheten *331.* 337
Buda, J., Evanjelium Starého Zákon *219.* 229
Budde, K., Der Eingang des Buches Ezechiel *3.* 19
Buisson du Mesnil, du, Les peintures d la synagogue de Doura Europos 2
Bultmann, R., Theologie des Neuen T staments 234
Bundgaard, N., Det danske Missionsel kabs historie I–II *157*
— Dr. Chr. Kalkars betydning for dans kirkeliv og missionsvirksomhed *1*
Burrows, E., The servant of Yaweh Isaiah 228. 232. ed. *E. F. Sutcliffe*
Burrows, M., – *Trever, J. C.*, – *Brownle W. H.*, The Dead sea scrolls etc. *193.* 19
— Plates and transcription of the m nual of discipline 195
— An outline of Biblical theology *33* 334
Bussche, v. d. H., Le texte de la proph tie de Nathan etc. *303.* 306
Buttenwieser, M., The character and da of Ezekiel's prophecies *3.* 12

Cadoux, C. J., The historic mission Jesus 234
— The religious value of sacrifice *331* 354 f.
Calkins, R., The modern message of t minor prophets *295.* 301
Calvin, J., Auslegung der Hl. Schrift I Ezekiel *1.* 7
— Commentaries reprints of the Edi burgh Edition of the Calvin transl tion society: Commentaries on t first 20 chapters of the Book of t prophet Ezekiel *1. 207.* 211 f.
— Commentary on the book of the pr phet Isaiah *207.* 211 f.
— Auslegung des Propheten Jesaja *20* 211 f.
Carlson, E. L., s. *Copass, B. A.*
Cassuto, U., L'ordinamento del libro Ezechiele *3.* 18. 267
Causse, A., Les plus vieux chants de Bible 310

Cazelles, H., The problem of the kings in Os. 8, 4: *250.* 256
Celada, B., Los estudios acerca de Danel *249*
Cerfaux, L., L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu *228*
Černy, L., The day of Yaweh and some relevant problems *315.* 325
Ceuppens, F., De signo Emanuelis *219*
Chafer, L. S., An introduction to the study of the prophets *331*
Chamberlin, R. B., Hrsg. s. *Dartmouth Bible*
Chapell, C. G., And the prophets *295*
Chapira, B., Les lettres de Lakiš *303.* 314
Chirgwin, A. M., Das Jahrzehnt der Entscheidung *108.* 133
Clellan, W. H. Mc., ‚El Gibbor' *219.* 225. 346
Cnattingius, H., Bishops and societies *106.* 115 f.
Cohen, A., ed. The 12 Prophets *250.* 253
Coleran, J. E., The prophets and sacrifice *331*
Colunga, A., La vocación del profeta Ezequiel *3*
— Los vaticinios mesiánicos de Jeremias *242.* 245
— La justificación en los profetas *331.* 347
Cook, S. A., The age of Zerubbabel *303.* 314
Cooke, G. A., The book of Ezekiel *1.* 7. 11. 14. 17
— New views on Ezekiel *3.* 8
Coornhert, D. V., Zedekunst dat is Wellevenskunste etc., hrsg. v. *B. Becker 361/2*
Copass, B. A. and *Carlson, E. L.*, A study of the prophet Micah *250.* 263
Coppens, J., Deux passages obscures du livre d'Ézéchiel *4.* 24
— L'argument des prophéties messianiques selon les pensées de Pascal *207.* 212
— Nieuw licht over de Ebed-Yahweh-Liedern *228.* 233 f.
— Les douze petits prophètes etc. *250.* 253 ff.
Coppens, J., L'histoire matrimoniale d'Osée *250.* 340
Cown, C. C. Mc., Jesus, son of man *228.* 233
Craig, C. J., The identification of Jesus with the suffering servant *228.* 234
Crampon, A., La Sainte Bible *1.* 21
Criado, R., La sagrada pasión en los profetas *331.* 341
— Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas? *331.* 341
— El modo de las communicaciones divinas a los profetas *207.* 211. 358
— Seis sermones sobre Isaias 11, 1–5 etc. *207.* 211
Crook, M. B., A suggested occasion for Isaiah 9, 2–7 etc. *219*
— The book of Ruth *225*
Cullough, W. S. Mc., A re-examination of Isaiah 56–66. *229.* 241
Cummins, P., A test case in text transmission *242.* 249
— Jeremias orator *242.* 246
— Jerome against Jerome *207.* 210

Dahl, G., Crisis in Ezekiel research *4.* 9. 19
Dahl, N. A., Das Volk Gottes *153*
— Evangelium og Apostel *154*
Danbolt, E., Misjonstankens gjennombrudd i Norge I *157*
Danell, G. A., Studies in the name Israel in the Old Testament *331.* 347 f.
Dannenbaum, H., Der Prophet Elia *295*
Dartmouth Bible, ed. *Chamberlin, R. B.*, and *Feldmann, H.*, *1.* 22
David, M., The manumission of slaves under Zedekiah *242.* 245
Davies, G. H., The Yahwistic tradition etc. *315.* 324
Davies, P. E., Jesus and the role of a prophet *234*
Davies, W. D., Paul and Rabbinic Judaism *233*
Decker, B., Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung etc. *207.* 211
Deeden, D., De messiaanse profetieen *331*

Deeden, D., Prophecy and prediction *331*
Delitzsch, F., Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament 205
Delorme, J., Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel *249*
Delp, A., Im Angesicht des Todes *176*. 184
Dennefeld, L., Ézéchiel *1*. 21
— Les grands prophètes *213*. 215. 230. 233
Dessauer, Fr., Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft *176*. 186
Dibelius, O., Die Epochen der Kirchengeschichte *105*. 113
Diem, H., Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard *26* ff.
Dietrich, de S., Le prophète Jérémie *295*
Dietsche, W., Didymus von Alexandrien etc. *207*
Dijkema, F., Le Fond des prophéties d'Amos *250*. 260
Dillersberger, J., Das neue Wort über Maria *99*
Dingermann, F., Massora-Septuaginta *193*. 205
Döblin, A., Schicksalsreise *176*. 186
Doergens, H., Töpfer oder Einschmelzer *250*
Dokumente der orthodoxen Kirche, I. 162. 171
Dold, A., Neue St. Galler vorhieronymianische Propheten-Fragmente *193*. 198
Doopsgezind Weekblad, Allgemeen 370
Doorslaer, I. v., No Amon *250*. 266
Douglas, C. E., The 12 houses of Israel *4*
Downey, D. G., Hrsg., s. *Abingdon Bible Commentary*
Driver, G. R., Ezekiel II, 6 etc. *4*. 24
— Linguistic and textual problems *4*
— Hebrew Notes *4*. *213*
— Difficult Words in the Hebrew Prophets *4*. 24
— Hebrew notes on prophets and proverbs *213*. 217
— Uncertain Hebrew words *213*
— Theological and philological problems etc. *213*
— Difficult words in the Hebrew prophets *213*. 218
Driver, G. R., Problems of the Hebrew text and language *213*
— Critical note on Habakkuk 3, 7. *250*. 267
Dubarle, A. M., Ézéchiel. *4*. 7
Dürr, H., Zur Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Mission *107*
— Gesetz und Evangelium 128
— s. *Stamm, W.*
Dürr, J., Sendende und werdende Kirche *105*. 111
Dulau, P., Le livre d'Isaïe *219*. 228
Dumeste, M., Le message du prophète Isaïe *219*. 228
— La spiritualité des prophètes d'Israel *250*. 254
— Le message du prophète Osée *250*.
Dunkerley, R., Prophecy and the gospel *331*. 359 f.
— Prophecy and prediction *331*
Dunsmore, M. H., Date and unity of the book of Ezekiel *249*
Dupont-Sommer, M., Note exégétique sur Isaïe 14, 16–21: *219*
Dussaud, R., L'idole de la jalousie *4*. 23
Dyman, M., An archaic remnant in prophetic literature *242*

Ecclesiastica Xaveriana 103
Edelkoort, A. H., De profetie van Obadj. *250*. 262
— De profeet Zacharia *295*. 299. 357
— Prophet and prophet *303*. 312
— Die Christus-verwachting in het Oude Testament *331*. 357 f.
Edsman, C. M., The body and eternal life *207*
Eerdmans, B. D., The religion of Israel *331*. 333
Ehrenström, N., Mission och ekumeni *160*
Eichholz, G., Das Wort Gottes an die Welt des Hörers *108*. 145
— Die Verkündigung der Kirche an die Welt *108*. 145
Eichrodt, W., Alttestamentliche Theologie *3*. 13 f.
— Land und Volk der Heilszeit nach Hes. 40–48. *4*

Eichrodt, W., The right interpretation of the Old Testament *242*. 244
— Die soziale Botschaft der Propheten etc. *331*. 350
— Was sagt das Alte Testament zum sozialen Leben? *331*
— s. *Balscheit, B.*
Eiselen, F. C., Hrsg. s. *Abingdon Bible Commentary*
Eissfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament 2. 8. 13. 15
— Zur Überlieferungsgeschichte der Prophetenbücher des Alten Testamentes 8. *193*. 199
— Neue Forschungen zum Ebed-Jahwe-Problem *228*
— Nûah, „sich vertragen" *219*. 226
— Jahwe Zebaoth *331*. 345
— Ezechiel als Zeuge für Sanheribs Eingriff in Palästina *4*
— Das Datum der Belagerung von Tyrus etc. *4*. 23
— Hesekiel cap. 16 etc. *4*. 23
— Schwerterschlagene bei Hesekiel *4*. 21
— The prophetic Literature *4*. 212
Elliger, K., Das Ende der ‚Abendwölfe' *213*. 218
— Das Buch der 12 Kleinen Propheten *250*. 252
— Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr. *250*. 270.
Elmslie, W. A. L., Prophetic influences in the 6th century *303*. 314
— How came our faith *331*. 335 f.
Engnell, J., Gamla Testamentet etc. *8*. *193*. 200
— Profetia och tradition *193*. 200 f. 264. 309 ff. 321
— The call of Isaiah *193*. 203. *219*. 222 f.
— Till frågan om Ebed-Jahve sångerna och den lidande Messias etc. *228*. 233
— Religion och Bibel *303*
Enhet och mission 160
Erbes, J., „Et replebit eum spiritus timoris Domini" *219*. 226
Esteve, E. M., Valor objetivo de los simbolos en las visiones . . . de los profetas 340
Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, ausgearb. v. *Ed. Schlink 102*
Fadyen, Mc. J. E., Ezechiel *4*. 9
Fahlgren, K. H., hã 'almã, en undersoekning till Jes. 7: 224
Faus, W. A., The genius of the prophets *295*. 299
Feigin, S. I., Babylonian parallels to the Hebrew phrase „Lowly riding upon an ass" *250*. 271
Feinberg, C. L., Exegetical studies in Zechariah *250*. 269 f.
Feldmann, F., Isaias 1–39. *219*. 221
Feldmann, H., Hrsg., s. *Dartmouth Bible*
Fernández, E., El profeta Isaias caudillo y salvador de su pueblo *295*
Feuillet, A., Le livre de Jonas *213*. 215
— Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel *219*. 223
— Le messianisme du livre d'Isaïe etc. *219*. 225
— Les sources du livre de Jonas *251*. 262
— Le sens du livre de Jonas *251*. 262
Fichtner, J., Jesaja unter den Weisen *219*. 227
Film und Kirche 175. 178
Filson, F. V., The omission of Ezekiel 12, 26–28 etc. *4*. 25. *193*. 197
Finegan, J., The chronology of Ezekiel *4*. 9
Finkelstein, L., The Pharisées 15
Fisch, S., Ezekiel *1*. 22
Fischel, H. A., Martyr and prophet *207*. 209 f. 232
— Die deuterojesajanischen Gottesknechtslieder etc. *207*
Fischer, J., Ist das Rätsel ‚Odo' schon gelöst? *193*. 196
Fischer, M., Der Prophet Hesekiel *1*. 22
Fischer, O. R., The unity of the book of Ezekiel *6*
Fischer-Lindner, E., Im Dienst verzehrt *106*. 122
Flack, E. E., Ezekiel *1*. 22
— s. *Alleman, H. C.*
Fleisch, P., Hundert Jahre luth. Mission *106*. 120

Flügel, H., Das Zeichen des Jona *295.* 299
Flügge, Th., Der zerbrochene Antichrist *295.* 297
— Propheten *295.* 300
Fohrer, G., Die Rätsel des Buches Ezechiel *6*
— Jeremias Tempelwort 17. 19. 25. *242* ff.
— Die Glossen im Buche Ezekiel 205
— Glaube und Welt im Alten Testament *295*
— Die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten *331.* 338
— Die zeitliche und überzeitliche Bedeutung des Alten Testamentes *331.* 340
Follin, M. D., s. *‚Ishmerai‘*
Forck, B. H., . . . und folget ihrem Glauben nach *175.* 178
Forell-Frick-Heiler, Religionswissenschaft in neuer Sicht *109.* 149
Foster, J., Junge Kirche einst und jetzt *108.* 134 f.
Fraine, J. de, Gilgameš apud Ezechielem ? *4.* 23
Frankfort, H., Kingship and the gods 238
Fredriksson, H., Jahwe als Krieger *331.* 345
Freedman, D. N., The theology of Ezekiel *6*
Freedman, H., Jeremiah *242.* 244
Freehof, S. B., Some text rearrangements in the minor prophets *213*
Frey, H., Das Buch der Kirche in der Weltwende *295/6.* 299
Freytag, W., Mission im Blick aufs Ende *105.* 111 f.
— Die Bedeutung des Abendmahls etc. *107.* 129
— Die Taufe in der Missionserfahrung *107.* 129
— Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens *107.* 130
— Mission und Ökumene *108.* 133
—, *Hartenstein, K., Ihmels, C.*, Der große Auftrag *107.* 124
Frick, H., Mission und fremdes Volkstum *108.* 138
Frick, H., s. *Forell*
Fridrichsen, A., Två missionsföredr *151*
— Missionens bibliska grund *151*
— The apostle and his message *154*
— Hrsg., s. *Sundkler, B.*
Friedlaender, H., Der Knecht Gott *296.* 301
Fritsch, C. T., A syriac manuscript the prophetic books of the Old Test ment *193*
Fruhstorfer, K., Ezechiels Anfangsvisi *4*
— Die Wunder des Propheten Eliseus 2
Fuerbringer, L., The eternal Why *2* 299
Fuller, R. G., ‚Let us put wood on l bread‘ *242.* 246

Gaebelein, F. E., The servant and t dove *296*
Galling, K., Die Prophetenbilder d Lutherbibel etc. *208.* 212
— s. *Bertholet, A.*
Gans, A., Jona *296*
Garcia, J. R., Un commentario recen a la profecia de Ezequiel *249*
— El cantico de Habacuc *251.* 267
Garofalo, S., La nozione profetica d resto d'Israele *331*
Gaster, Th. H., Ezekiel 28, 12: *4.* 23
— Ezekiel and the mysteries *4.* 23 f.
— Jeremiah 5, 28: *242*
— On Habakkuk 3, 4: *251.* 258
— Two notes on Nahum *251.* 265. 2
— Thespis *251.* 265 f.
Gebsattel, V. E. Frhr. v., Aspekte des T des 181
Gehman, H. S., The relation between t Hebrew text of Ezekiel and that the John H. Scheide Payri *4.* 24
— The ‚burden‘ of the prophets *331.* 3
— s. *Johnson, A. Ch.*
Gelin, A., Aggée, Zacharie, Malac *213.* 215
— Le sens du mot ‚Israël‘ en Jérém 242. 246
Gemser, B., Amosbeiträge 262
Gensichen, H.-W., Das Taufproblem der Mission *107.* 129 f.

Gerleman, G., Hesekielbokens Gog *4*
— Gog della terra di Magog *4*
— Zephanja *251.* 268
Gervais, J., L'argument apologétique des prophéties messianiques etc. *208.* 210
Gettys, J. M., Hark to the trumpet *296.* 301
Giertz, Bo, Sendschreiben an die ev. Christenheit *175.* 179
Gilwhite, C. T., Jeremiah V *242*
Ginsberg, C., ed., s. *Westminster Study Edition of the Holy Bible*
Ginsberg, H. L., The Ugaritic texts and textual criticism *213*
— Some emendations in Isaiah *213*
— Judah and the Transjordan states *219*
Girgensohn, H., Flüchtlinge und Kirche *175.* 178
Girotti, G., Introduzione generale ai profeti etc. *219.* 221
Glatzer, N. N., A study of the Talmudic interpretation of prophecy *208* f.
Gloede, G., Hrsg., s. *Ökumenische Profile*
Görres, J. F., Nocturnen *91* ff.
— Die leibhaftige Kirche *93* ff.
— Von der Last Gottes *176.* 183
Goossens, W., Het plaatsvergangend en uitboetend lijden van den Messias in den profetien van Jahweh's knecht etc. *228*
— Les substituts royaux en Babylonie 238
Gordis, R., ‚The branch to the nose' *4.* 24
— A note on Yad *4.* 24
— The composition and structure of Amos *251.* 259 f.
Gordon, C. H., Ugaritic handbook 224
Götter, Sterbende, und christliche Heilsbotschaft, hrsg. v. *G. Kutscher 106.* 119
Goettsberger, J., Ez. 7, 1–16 textkritisch u. exegetisch untersucht *4.* 24
— Das alttestamentliche Hohepriestertum etc. *249/50*
Goslinga, C. J., Paraphrase van de boken van de profeten Nahum etc. *296*
Governanti, G., In Isaiam 9, 5: *219*
Goy, W., Autour d'Ézéchiel *4.* 7
Grabar, A., Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura 210
Graf, W., Ja und Nein *102*
Graff, P., Die Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen 271
Grantham, W., s. *Pollock, S.*
Groenman, A. W., De symbolische handelingen der Oud-testamentische profeten *331*
Gronemeyer, P., Ich bin der Herr, dein Gott *176.* 179
Gronkowski, W., De natura Ezechielis ‚vinculorum' *4*
Grote, L. R., Das Problem des Todes 181
Grote, M., Hrsg. s. *Sonnenschein, C.*
Grundmann, H., Neue Aufgaben der Monumenta Germaniae Historica 211
Gruenthaner, M. J., Recent Theories about Ezechiel *4.* 7
— Two sun miracles of the Old Testament *219.* 227
— The messianic concepts of Ezekiel *250*
Guilleaume, A., Hebrew notes *213*
— Isaiah XLIII, 14: *228*
Gutbrod, W. u. a. *νόμος 331.* 354

Haag, H., Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes? *2.* 20
Haan, de M. R., Jew and palestine in prophecy *331*
Hahn, W., Der christliche Glaube und der Mensch der Gegenwart *175.* 179
Halas, A., The universalism of Isaias *219. 228*
Haldar, A., Studies in the book of Nahum *251.* 264 ff.
— Associations of Cult Prophets among the ancient semites *303.* 308 ff.
— The notion of the desert in Sumero-Accadian and West-Semitic religions *315.* 321 f. 323
Hammershaimb, E., Immanuelstegnet *219.* 224
— Amos *251.* 258 f.
Hamp, V., Der neue Bund mit Israel *242.* 248
Hansen, C. B., Immanuel *219.* 224

Harbsmeier, G., Das Problem des Kultischen 289 f.
Harford, J. B., Is the Book of Ezekiel pseud-epigraphic? *4.* 12 f. 19
— Studies in the book of Ezekiel *2.* 9
Harms, K., Die falschen Propheten *296.* 300
Hartenstein, K., Wo stehen wir heute im Kampf um eine ev. Religionskunde *108.* 145
— Das Wunder der Kirche 133
— s. *Der große Auftrag*
Hartling, P., Kirketankens Vaekst paa Missionsmarken *159*
Hartmuth, K., Die verschlossene Pforte *4*
Har'ubeni, N., 'Or hadasch 'al Sepher Jirmejahu *242.* 246
Hauge, R., in: Norsk Teol. Tidskrift 156
Hauck, C., μοιχεύω etc. 251. 255
Hayman, L., A note on Isa 1 : 25. *219.* 226
Heaton, E. W., His servants the prophets *296.* 300
Hebert, A. G., The pattern of messianic hope *331.* 357
Heiler, F., Der Vater des katholischen Modernismus *89*
— s. *Forell*
Heim, K., Die Struktur des Heidentums *108.* 145
— Die missionarische Verkündigung des Paulus 108. 146
Heinisch, P., Zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes 196
— Geschichte des Alten Testaments *303.* 312. 319. 327
— Theologie des Alten Testaments *331.* 335
Heller, G., Gog and Magog im jüdischen Schrifttum *4.* 13
Hellpach, W., Grundriß der Religionspsychologie 124
Hempel, J., Literaturgeschichte des Alten Testamentes *3.* 9. 17
— Worte der Propheten *3.* 14 f. *193.* 200. 299
— Eine Vermutung zu Hes. 24. 15 ff. *4.* 21. 23
— Die althebr. Literatur etc. *249.* 310. 312. 320 ff.
Henne, E., Ezechiel *2.* 21
Hennig, L., Theologie und Liturgie 1(
271
Herner, S., Sühne und Vergebung in I
rael *331.* 346
Herntrich, V., Der Prophet Jesaja *219*
— Das Evangelium vom leidenden Gc
tesknecht *296*
— Amos *296.* 298
— Der Prophet Jeremia *296*
— u. a. λεῖμμα etc. *331.* 324. 348
Herranz, A., ‚Dilexi Jacob, Esau aute
odio habui' *251.* 271
Herrmann, J., Zu Jer. 22, 29: *242.* 2
Hertzberg, H. W., Die prophetische K
tik am Kult *332.* 352
Hesse, F., Die Fürbitte im Alten Test
ment *332.* 342
Heuschen, J., L'interprétation du liv
de Jonas *251*
Higgins, A. J. B., Jesus as prophet 2
Himmelfahrt Mariae, Die leibliche 10
Hines, The Prophet as mystic 10
Hirschler, G., Zur LXX des Buches Ez
chiel *4.* 24
Hoekendijk, J. C., Kerk en Volk in
duitse Zendingswetenschap *108.* 1
— Mission in der Kirche *108.* 139 f.
Hoenerbach, W., Isaias bei Tabarī *208.* 2
Hoenig, S. B., – *Rosenberg, S. H.*, guide to the prophets *296.* 299
Holsten, W., Johannes Ev. Goßner *10*
121
— Mission als eschatologisches Gesch
hen *109.* 145
— Der Dienst des Arztes in der Missi
123
— Möglichkeit und Sinn einer heima
lichen Missionspredigt *107.* 128
— Die deutsche ev. Heidenmission *10*
125
— Das Erbe der Väter *107.* 125
Holth, S., Misjonaerernes forhold til
innfødte ledere *159*
Holwerda, B., De exegese van Amos
3–8. *251.* 261
— De Priester-Koning in het Oude T
stament *332*
Honeyman, A. M., Traces of an early di
critic sign in Isaiah 8, 6: *193.* 19

Hooke, S. H., Myth and ritual 322
— The labyrinth 322
Hoonacker, A. v., Le sens de la protestation d'Amos 260
Hopf, F.W., Die Aufgabe der Missionspredigt in der Heimatkirche *107*. 127
Howie, C. G., The East Gate *4*. 24 f.
— The date and composition of Ezekiel *2*. 9 ff. 12. 15
Hügel, F. v., Religion als Ganzheit *89*
Humbert, P., Problèmes du livre d'Habacuc *251*. 266 f.
Hulse, B. v., De leer over de gaven van den Hl. Geest etc. *208*. 211
Hvidberg, F., Israels religions historie 333
Hyatt, J. P., The sources of the suffering servant idea *228*. 237 f.
— The peril from the north in Jeremiah *242*. 248
— The original text of Jeremiah II, 15–16: *242*
— Torah in the Book of Jeremiah *242*. 245 f.
— Jeremiah and Deuteronomy *242*. 246 f.
— The date and background of Zephaniah *251*. 267
— Prophetic religion *296*. 300
— The book of Amos *296*. 302
— Ed., s. *Westminster Study Edition of the Holy Bible*

Ihlen, Ch., Frelsens folk og folkets frelse *152*
Ihmels, C., Die ev. Weltmission *107*. 124
Irwin, W. A., Bearb., s. *Smith, I. M. P.*
— The Psalm of Habakkuk *251*. 267
Ishmerai (M. D. Follin), Ezekiel speaks today *2*. 22. *296*. 298

Jaarboekje, Doopsgezind 370
Jacob, E., La tradition historique en Israël *315*. 327
Jacobs, S., Das Problem der Anknüpfung etc. 145
Jahn, E., Das Kind vor Gott *176*. 179 f.
Jakubiec, C., Geneza profetysmu israelskiego *315*
Jansma, T., Inquiry into the Hebrew Text and the ancient versions of Zechariah *251*. 270
Jasper, G., Gleicher Schlag der Herzen *106*. 122
Jaspers, K., Der Prophet Ezechiel *4*. 11
Jefferson, H. G., Notes on the authorship of Isaiah 65 and 66 *228*. 241
Jellicoe, S., The prophets and the cultus *332*. 352
Jenners, M., We explore the prophets *296*
Jensen, K., Inledningspoergmaal i Joels bog *251*
Jepsen, A., Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch *251*. 269 f.
Jeremias, J., Hesekieltempel etc. *5*. 13
— Zur Deutung von Jes. 53 im palästin. Spätjudentum *208 f.*
Jirku, A., Zu ‚Eilebeute' in Jes. 8, 1–3. 226. 340
Johannessohn, M., Hieronymus und die jüngeren griech. Übertragungen des Alten Testamentes *193*. 198
Johansson, N., Parakletoi *332*. 341 f.
Johnson, A. Ch., Gehman, H. S., Kase, E. H., The J. H. Scheide Biblical Papyri Ezekiel *2*. 24
Johnson, A. R., Jonah II, 3–10 *251*. 263
— The vitality of the Individual etc. 263
— The cultic prophet in ancient Israel *303*. 308. 310. 342
— Divine Kingship etc. 323
Jonat, Fr. K., Die hl. Bücher des Alten Testaments Bd. II *2*. 21
Jones, P. C., Prophet without portfolio *296*. 298
Jores, A., Vom Sinn der Krankheit *176*. 183
— Über den Tod *176*. 181
— Der Tod und der Arzt 181
Joüon, P., Trois noms de personnages bibliques à la lumière des textes d'Ugarit *5*. 22
Junker, H., Prophet und Seher in Israel 310
Junker, H., Die religiöse Bedeutung des Buches Jona *251*
— ‚Leo rugiet, quis non timebit?' *251*. 261

Junker, H., Ecce servus meus *228*. 232

Kahle, P., The Cairo Geniza *193*. 204
— Die hebr. Hss aus der Höhle 195. 197
— Ivan Engnells text och tradition 203
Kapelrud, A. S., Joel 1, 17 *251*. 256 ff. 321. 323
— Joel studies *251*. 256 ff.
Karlström, N., Kristna samfoerståndssträvanden under världskriget *160*
Kase, E. H., s. *Johnson, A. Ch.*
Der römische Katholizismus ein anderes Evangelium? 102
Katz, P., Das Problem des Urtextes der Septuaginta *193*. 205
Kaupel, H., ‚Venite mittamus lignum in panem eius' *242*. 246
— Prahlender Stolz und seine Bestrafung etc. *332*. 356
— Das Wasser in der Bildsprache der Propheten *332*. 356
Keizer, P. K., De Profeet Jesaja I *296* f.
Keller, C. A., Die anglikan. Auffassung vom kirchl. Dienst *108*. 136 f.
— Das Wort OTH etc. *332*. 341
Kellerhals, E., Die Entstehung des Amsterdamer Berichts etc. *107*. 124
— Die Bedeutung von Amsterdam *107*. 124
— Sind wir noch Pioniermission? *107*. 127
— Der Islam *108*. 146
Kelly, W., Ezekiel *2*. 23
Kelso, J. L., Ezekiel's parable of the corroded copper caldron *5*. 23. 340
Kenyon, Fr. G., The Chester Beatty Biblical Papyri *2*. 24 f.
Kenzie, Mc. P. J. L., The dynastic oracle *303*. 306
Kirk, H. E., The hammer and the anvil *296*
Kissane, E. J., The book of Isaiah I *219*. 225; II: *228*. 230. 235. 239
Klett, H., Die religiöse Intoleranz *176* 187
Knak, S., Die Verkündigung der Kirche etc. *108*. 145
Knight, G. A. F., Ruth and Jonah *296*. 298
Knight, H., The personality of Ezekiel etc. *5*. 10. 18
Knight, H., The Hebrew prophetic consciousness *303*. 305. 307. 311. 318
Koch, R., Der Gottesgeist und der Messias *332*. 233
— Geist und Messias *332*
Koehler, L., Zwei Fachwörter der Bausprache in Jesaja 28, 16 219. 227
— Kleine Lichter 212. 217
Koenig, F., Die Auferstehungshoffnung bei Osee 6, 1–3 *251*. 256
Komlós, O., Jóna-Legendák *251*. 263
Kottje, E., Was ist evangelisch? *175*. 177
Kraeling, E. G., The meaning of the Ezekiel panel in the synagogue at Dura *5*. 22. *208*. 210
Kraemer, H., Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt *108* 143 ff.
Krahn, C., Die Gemeinden der amischen Taufgesinnten *362*
Kristoffersen, A., Åpenbarings tanke og misjonsforkyndelse hos Paulus *154*
Kröber, F., Der Doktor am Viktoriasee *106*. 123
Kuehler, W. J., Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden etc. *362*
Kuehn, J., Toleranz und Offenbarung 366
Kuehner, H. O., Zephanja *296*. 299
Künneth, W., Der große Abfall *175*. 177
Künzler, J., Koebi, der Lückenbüßer, hrsg. v. *P. Schuetz 106*. 122
Kütemeyer, W., Die Krankheit Europas *176*. 181 f.
Kuhl, C., Ältere Materialien im Buche Hesekiel *6*
— Zur Geschichte der Hesekiel Forschung *7*. 249
Kuiper, G., s. *Becker, B.*
Kuist, H. T., The book of Jeremiah *296*. 302
Kutscher, G., s. *Sterbende Götter* etc.

Lacheman, E. L., s. *Smith, L. P.*
Landsberger, F., The origin of winged angel in Jewish art 210
— The house of the people *242*. 245
Laridon, V., De prophetia Nathan 306
— Isaiae ad munus propheticum vocatio *219*. 223

Laridon, V., Secunda Isaiae prophetia de Imannuele *219*. 223
Latourette, K. S., History of expansion of Christianity *106*. 114 f.
Lattes, D., Amos etc. *251*
Lattey, C., The Emmanuel prophecy: Is 7, 14 *219*
— The term 'almah in Is. 7, 14 *219*
— Various interpretations of Is. 7, 14 *219*. 224
— The text of Jeremiah XVII, 1–2 *242*. 246
— Back to the Bible *296*
— The prophets and sacrifice *332*. 351
Lauha, A., Jumalan soihdun kantajia *296*. 299
— Zaphon etc. *332*. 354
Lean, Mc. H., The Gog of Magog prophecies in Ezekiel *6*. 23
Leibbrand, W., Die Stilistik des Sterbens 181
Leivestad, B., Guds straffende Rettferdighet *332*. 347
Leuba, J. L., Le dualisme Israël-Juda 348
Levy, A. J., Rashi's Commentary on Ezekiel 40–48 *2*
Lewis, E., Hrsg. s. *Abingdon Bible Commentary*
Lewy, Mélanges Syriens 21
Lilje, H., Morgenstunden der Mission *105*. 113
Lindblom, J., The character of the prophetic literature *193*. 204 f.
— Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft *193*
— Ekklesia *153*
— Profetisk bildsprak *228*. 241. 319 f.
Lindeboon, J., Een Franc-tireur der Reformatie *362*. 370
Lindemann, H., Parapsychische Erklärungsversuche etc. 319
Lindhagen, C., ΕΡΓΑΖΕΣΘΑΙ 213. 218
— The servant motif in the Old Testament *228*. 238 f.
Lindner, J., Zu Isaias 7, 8 f. etc. *219*. 223. 227
— Weissagung über Tyrus *219*. 223. 227
Lindroth, H., Missionens plats i vår kristna tro *155*
Lindroth, H., Hrsg. s. *En bok om ämbetet*
Linton, O., Das Problem der Urkirche etc. 152 f.
Ljungberg, H., Die nordische Religion *106*. 118
Loew, G., Den historiska bakgrunden till Jes. 3, 12a *219*. 226
Loewe, H., Zechariah XIV, 5: *251*
Loewenstamm, S. E., 'Arubotenu-'Armenotenu *242/3*
Loewinger, S., Tel Aviv *250*
— Zecharja etc. *251*
Lods, A., Literaturgeschichte des Alten Testamentes *3*. 9. 13. 18
— La mort des incirconcis *5*
— Les cuisines du temple de Jérusalem *5*
— Le rôle de la tradition orale etc. 199
— Histoire de la littérature hébraïque et juive *213*. 217
— Une tablette inédite de Mari etc. *303*
Lofthouse, W. F., Some reflections on the ‚servant songs' *228*. 239
Lohmeyer, E., „Mir ist gegeben alle Gewalt" *105*. 111
Longacre, L. B., The Old Testament *296*. 299
Lubac, H. d., Paradoxe des gelebten Glaubens, übertr. v. *L.* und *M. Zimmerer 176*. 185 f.
— ‚Tu m'as trompé Seigneur' *208*. 210
Lubliner, M., Der Mensch in der Verkündigung Ezechiels *6*. 20
Lucas, A., The miracles on Mount Carmel *303*
Lüthi, W., Habakuk rechtet mit Gott *296*
— Maleachi antwortet den Verzagten *296*. 302

Maag, V., Jahwes Heerscharen *332*. 344 f.
Mackay, C., The king of Tyre *5*. 23
— The key of the Old Testament *5*
— Prolegomena to Ez. 40–48 *5*. 23
Mahler, E., Zur biblischen Chronologie *5*. 9
Malmström, A., Evangeliet til Alverden *157*
Mamen, H. Chr., Norske misjonaerer etc. *157*

Manson, W., Jesus the messiah 233 f.
March, W., Gedanken sind Kräfte *176.* 180
Mariani, B. B., Danel *2.* 23
Marmorstein, A., A Greek lyric and a Hebrew prophet *219.* 228. *332*
Matter, E. v., Die Auffassung der alttestamentlichen Prophetie etc. *208.* 212
Matthews, I. G., Ezekiel *2.* 7. 9. 18 f.
— The old prophet in his background *303*
— The religious pilgrimage of Israel *315.* 327. 333
Matthews, W. R., The problem of Christ in 20th century *176.* 187 f.
May, H. G., The relation of the passover to the festival of Unleaved cakes *5.* 23
— The departure of the glory of Yahweh *5.* 23
— Towards an objective approach to the book of Jeremiah *243.* 246 f.
— The chronology of Jeremiah's oracles *243*
Mayer, R., Zur Bildsprache der alttestamentlichen Propheten *332*
Meihuizen, H. W., The Mennonites of Holland *362*
Meiklejohn, W., The prophet of hope etc. *296* f.
Melzer, F., Indische Weisheit etc. *108.* 132
— Die Christusbotschaft in Indien *108.* 132
— Übers. s. *Singh*
Menes, A., Tempel und Synagoge 13
Menn, W., Die Ordnung Gottes etc. *175.* 178
Messel, N., Ezechielfragen *2.* 9. 12 ff. 16. 19
— s. *Michelet, S.*
Meyer, E., Geschichte des Altertums IV, hrsg. v. *H. E. Stier, 303.* 313 f.
Meyer, H., Die Bedeutung der Sakramente etc. *107.* 129
— Auf dem Wege zu luth. Kircheneinheit in Indien *108.* 138
Meyer, H., Das Luthertum in den jungen Kirchen *108.* 138
Meyer, R., Betrachtungen zu drei Fres[ken] der Synagoge von Dura-Europo[s] *5.* 23
Michaelis, W., ὁράω *315.* 317
Michaud, H., Le témoignage des Ostrac[a] de Tell Douwer concernant le pro[phète] Jérémie *303.* 314
Michel, E., Renovatio *90*
Michel, O., Gottesherrschaft und Völkerwelt *105.* 111
— Der Abschluß des Matth.-Evangeliums *105.* 111 f.
Michelet, S., Mowinkel, S., Messel, N., Det Gamle Testamente III *213 f.*
Mihelic, J. L., The concept of God in the book of Nahum *251.* 266
Miller, D. G., On rejoicing in God *29*[6] 302
Mission und Kirche, hrsg. v. *W. Ruf 10*[7] 127
Moe, O., Preken og vidnesbyrd i lys a[f] det N. T. *154*
Möbius, K., Die Aktualität der Escha[to]logie bei den alttestamentliche[n] Propheten *332.* 356 f.
Moehlenbrink, Der Tempel Salomos 1[3]
Möller, P. G., Als er mich holte *106.* 1[2]
Mollerup, T., Profeterne Joel *251*
Moran, W. L., The putative root 'tm i[n] Is. 9, 18 *219.* 226
Morenz, S., ‚Eilebeute' *219.* 340
Morgenstern, J., Deutero-Isaiah's terminology for the ‚Universal God' *22*[3] 240 f.
— Two prophecies from 520–516 *22*[3] 240 f.
— Amos studies I *251.* 260
Mosbech, H., Apostolos in the NT *15*[6]
Mowinkel, S., Opkomsten av profetlitteraturen *193.* 199
— Inledning til ‚De senere profeter' *19*[4] 199
— Prophecy and tradition 8. *194.* 20[0]
— Immanuelprofetien Jes. 7 *219.* 224
— Komposisjonen av Jesajaboken kap. 1–39 *219.* 224
— Jesaja *219.* 224
Mowinkel, S., Om Jesajas striskjørt o[g] hans nakenhet *219.* 234. 340
— Til uttrykket ‚Jahveas Tjener' *229.* 23[3]

Mowinkel, S., Urmensch und ‚Königsideologie' 237
— Natanforgettelsen 306
— Ophavet til den senjoediske forestilling om Mennekesonnen 356
— Die Erkenntnisse Gottes bei den alttestamentl. Propheten *315* f. 328 f.
— La connaissance de Dieu chez les prophètes de l'Ancien Testament *315*
— Ekstatiske innslag i profetenes oplevelser *315*. 317 f. 320
— s. *Michelet*
Mueller, K. F., Die Neuordnungen des Gottesdienstes 271 ff.
Müller, K., Kirchengeschichte II 362. 365
Müller-Krüger, Th., Der Missionar der Zukunft *107*. 127
Muilenburg, J., The literary character of Is. 34 *219*. 227
Munck, J., Israel og hedningerne i det N. T. *152*
— Paulus' apostolat etc. *154*
— La vocation de l'apôtre Paul *154*
— Paul etc. *154*
Murphy, R. T., Second Isaias, the Servant of the Lord *229 f.* 233
— Second Isaias, the literary problem *229 f.* 233
Murray, J. J., The preacher's use of Ezekiel *5*. 22
Myklebust, O. G., An international institute of scientific missionary research *105*. 112 f. *161*
— Existenzberechtigung der Missionswissenschaft *150*
— Missionskunde in der norweg. Pastorenausbildung *150*
— Egede Instituttet etc. *158*
— Misjonen som Selskapssak og kirkesak *158*
— Misjonsselskap eller kirkemisjon *158*
— Luthersk bekjennelsestroskap og økumenisk samarbeid *160*
— Misjonsundervisningen etc. *161*
— Hrsg., s. *Norsk Tidskrift* etc.
Myres, J. L., Gog and the danger from the nord *5*

Nácar, E., Sobre la interpretación de ‚Femina circumdabit virum' *243*
Nácar, E., La segunda vision de Jeremias *243*. 246
Neher, A., Amos *251*. 259
— Fonction du prophète dans la société hébraïque *315*. 326
Neiman, D., A Canaanite cult-object in the Old Testament *250*
Neuberg, F. J., An unrecognized meaning of Hebrew DOR *251*. 262
Newton, W. L., Influences on St. Jeromes translation of the Old Testament *208*. 210
Nielen, J. M., Johann Michael Sailer *88* f.
Nielsen, E. W., Linier i Missionens historie *157*
— Der Kaempas om Arabien *157*
Nigg, W., Dostojewskij *162*. 165 ff.
Noetscher, F., Jeremias *213 f.* 244 f. 247 f. 255
— Zwölfprophetenbuch etc. *213 f.*
Noordtzy, A., Ezechiel *2*. 22
Norden, H., Als Urwalddoktor in Kamerun *106*. 123
Nordisk Missionstidskrift, hrsg. v. *Rendtorff, C. 150*
Norsk Håndbk for Misjon 158
Norsk Tidskrift for Misjon, hrsg. v. *O. G. Myklebust* 150
North, C. R., The place of oral tradition in the growth of the Old Testament *194*. 199
— The suffering servant in Deutero-Isaiah *208 f.*
— Who was the servant of the Lord in Isaias 53? *229*. 232
— The ‚former things' and the ‚new things' in Deutero Isaiah *229*. 233
— The Old Testament interpretation of history *332*. 354
— Te redeemer God *332*. 346 f.
North, F., The oracle against the Ammonites in Jeremiah 49, 1–6 *243*
Noth, M., Noah etc. *6*
— Geschichte Israels *303*. 313
— Geschichte und Gotteswort im Alten Testament *303*. 307
Nyberg, H. S., Smaertonas man etc. *229*. 232. 236
— Hoseaboken *251*. 255 f. 321

Nygren, A., Missions plats i kristendomens centrum *155*
Nyström, S., Beduinentum und Jahwismus *315*

Obersteiner, J., Die Christusbotschaft des Alten Testamentes *332*. 358 f.
Oehler, W., Geschichte der deutschen evangelischen Mission *106*. 113
Ökumenische Profile, II/3 und IV/1 hrsg. v. *G. Gloede 175*
Oepke, A., μεσίτης *229*. 239
— *νόσος 229*
— *ὄναρ 315* f.
Östborn, G., Tôrâ in the Old Testament 325
Oesterley, W. O., and *Robinson, Th. H.*, Introduction into the Old Testament *2*. 9 f.
— The book of Ezekiel *5*
Ogara, F., De typica apud Chrysostomum prophetia *208*. 210
Olmstead, A. T., The history of the Persian empire *303*. 314
Orbiso, Th. de, El oraculo contra Tiro etc. *219*. 227
Orlinsky, H. M., On the present state or Proto-Septuagint studies *194*. 205
— The Chester Beatty Biblical papyri 205
— The Septuagint, its use in textual criticism 205
— Current progress & problems in Septuagint research 205
— The Septuagint, the oldest translation of the Bible 205
Ortmann, H., Der Alte und der Neue Bund bei Jeremia *243*. 245
Osterloh, E., Die Offenbarung Gottes in der Fremde *2*. 22
Overduin, J., s. *Zuylen, W. H. v.*

Pákozdy, L. M., Deuterojesajanische Studien *229*. 232
Panyik, A., A critical and comparative study of the Old Latin text of the book of Ezekiel etc. *6*
Parente, P., La teologia patristica della fede e il testo d'Isaia *208*
Parenti, A., Synopsis introductionis generalis in prophetas veteris testamenti *303/4*. 312
Parzen, H., The prophets and the Omri dynasty *304*. 306
Paterson, J., The goodly fellowship of the prophets *296*. 300
Payne, J. B., The relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus *5*. 24. *194*. 197
Peake, A. S., The problem of suffering in the Old Testament *332*. 355
Pedersen, J., Den arabiske bog 201
— The rôle played by inspired persons among the Israelites and the Arabs *304*. 308
— Israel I, II *304*
Peter, A., Das Echo von Paradieserzählung und Paradiesesmythen im Alten Testament *315*
Peters, C., Außermasoretische Überlieferung in den Zitaten des Scholastikers Odo? *194*
Pétrin, J., La glose de s. Jerome sur Ezéchiel etc. *208*. 211
Pfeiffer, R. H., Introduction to the Old Testament *2*. 12. 14. 17. *213*. 215 f. 255
Phythian-Adams, W. J., The mystery of the new creation *229*. 241
— The people and the presence *332*. 343 f.
Pidoux, G., Le Dieu qui vient *332*. 357
Pilgrim Edition of the Holy Bible, ed. *E. Schuyler, 2*
Pinsk, J., Schritte zur Mitte *176*. 186
Pittenger, W. N., The prophet Isaiah *219*. 227
— God and the world *229*. 240 f.
Plan of Church Union in North India and Pakistan 108. 137
Ploeg, J. v. d., Le rôle de la traditi onorale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament *194*. 199
— Notes lexicographiques *213*
— Les chants du serviteur du Jahvé 231
Poelchau, H., Bewußtes Sterben 181
Pörsken, M., Junge Kirche im freien Indien *107*. 131. 135
Pohl, A., Jeremias 9, 20 *243*

Pohlmann, H., Der prophetische und der jesuanische Gottesgedanke *332*. 345
Pollock, S. – Grantham, W., Men of God *296*. 303
Pope, H., Ezekiel and his visions *5*
Porteous, N.W., Prophet and priest in Israel *304*. 310
— The basis of the ethical teaching of the prophets *315*. 327
— Ritual and righteousness *332*
Power, E., The Emmanuel prophecy of Isaia *220*
Prado, J., Biblia y predicacion *296*. 298
Prijs, L., שׁll Hifil schub Hifil *250*
Pritchard, J. B., Notes on Tammuz etc. *5*. 23
Procksch, O., Alttestamentliche Theologie *3*. 9. 13. *332*. 334
— Fürst und Priester bei Hesekiel *5*. 13. 21
— u. a. *λύω* etc. *332*. 346
— u. a. *λέγω* etc. *315*. 316 f.
Proposed scheme of church union in Ceylon 108. 136
Pusey, E. B., The minor prophets II *251*
Puukko, A. F., Vanhan Testamentin johdanto-oppi *213*. 216
— Israelin uskonnon historia *332*. 334
— Die Geschichtsauffassung der alttestamentlichen Propheten *332*. 334

Quecedo, F., El profetismo hebreo *315*
Quell, G., u. a. *λέγω 315*. 320. *332*. 355
Quiring, H., Der Probierstein 227

Rábanos, R., El sacrificio eucarístico profetizado por Malaquías *251*
Rabban, N., The ‚former and the latter things' *229*
Rabinowitz, I., Trevers Taw and Orlinskys argument 195
Rad, v. G., Der Prophet Jona *296*. 299
— Die Stadt auf dem Berge *315*. 327
— u. a. *Ισραήλ* etc. 348
Ragaz, L., Die Bibel, eine Deutung IV *296*. 301
Rahner, K., Zur Theologie des Todes 181
Rand, H. B., Study in Jeremiah *296*. 297
Ratzabi, J., Remains of Saadyah's commentary on Isaiah etc. *208 f.*
Reich, M. I., The messianic hope of Israel *332*
Reicke, B., Mik såsom ‚messiansk' text etc. *251*. 263
— Den primära Israelsmissionen och hednamissionen enligt synoptikerna *152*
Reider, J., דמשׁק in Am. 3, 12. *251*. 262
— Etymological studies etc. *213*. 219
Rendtorff, C., s. *Nordisk Missionstidskrift*
Rengstorf, K. H., *μανθάνω 315*
Ridderbos, J., Het goodsword der profeten IV *296*
— Profetie en ekstase *315*. 318
Riesenfeld, H., The resurrection in Ezekiel XXXVII etc. *2*. 24. *208*. 210
— Jésus transfiguré 233 f.
Rife, J. M., Ezekiel's vision by the river Chebar *5*
Rinaldi, G., Alle origine della letteratura profetica *194*. 201
— Osservazioni al testo dei profeti minori *213*. 218
Ringgren, H., Oral and written transmission in the Old Testament *194*
— The prophetical conception of holiness *332*. 356
Ringnell, L. G., Die Nachtgesichte des Sacharja *251*. 268 f. 322
Robert, A., Jérémie etc. *243*. 247
Robinson, A., God, the refiner of silver *251*. 271
Robinson, H.Wh., Two Hebrew Prophets *2*. 10. *251*. 254
— The cross of Hosea 254. 340.
— Inspiration and revelation in the Old Testament *304*. 307. 310
— Redemption and revelation etc. *315/6*. 320
— Hebrew sacrifice and profetic symbolism *332*. 351
Robinson, Th. H., Prophecy and the prophets etc. *3*. 17
— An introduction to the Old Testament *213*. 216
— s. *Oesterley, W. O.*
Robscheit, H., Die thora bei Amos und Hosea *316*. 325
Römer-Krusemeyer, M., Adolf Donders *90*

Ros, T., La santidad en el Mesias-Siervo de Jahvé según Isaias *229*
Rose, K., Gestalten der Einen Kirche in aller Welt *162*
Rosell, F. J. M., Manuscritos bíblicos y litúrgicos de la Bibliotheca Universitaria de Barcelona *208*. 211
Rosenberg, S. H., s. *Hoenig, S. B.*
Rosenkranz, G., Weltmission und Weltende *105*. 112
— Das Lied der Kirche in der Welt *107*. 126
— Evangelische Religionskunde *109*. 147 f.
Rosenrauch, H., Note on Is. 49, 16 *229*
Rosenstock-Huessy, E., Der Atem des Geistes *176*. 186 f.
Rosin, H., Was erwartet die heimatliche Kirchengemeinde von der Mission? *107*. 128
Rossini, C., La leggenda di Habacuch etc. *194*
Rost, L., Erwägungen zu Sacharjas 7. Nachtgesicht *251*
— Erwägungen zu Hosea 4, 13 f. *252*. 256
— Israel bei den Propheten 348
— s. *Sellin, E.*
Rowley, H. H., The Old testament and modern study *202*. 212
— The growth of the Old testament *213*. 216
— The suffering servant and the Davidic Messiah *229*. 235
— The prophet Jeremiah and the book of Deuteronomy *243*. 247
— Was Amos a nabi? *252*. 260
— The nature of prophecy in the light of recent study *304*. 306. 310 ff. 316. 318. 320
— The missionary message of the Old Testament *332*. 355
— The rediscovery of the Old Testament *332*. 354
— The unity of the Old Testament *332*
— The religious value of sacrifice *332*
— The law and the prophets *332*. 256
— The prophets and sacrifice *332*
— The biblical doctrine of election *332*
— The meaning of sacrifice in the Old Testament *332/3*. 350/1
Rudolph, W., Was haben uns die großen Propheten des Alten Testamentes heute zu sagen? *296*. 300 f.
— Jeremia *243* ff.
— Zum Jeremiabuch *243*
Rüthy, A. E., Das prophetische Berufungserlebnis *316*. 320
Ruf, W., Hrsg., s. *Mission und Kirche*
Ruiz, J. M. G., Una profecía de Isaías sobre la sepultura di Cristo *229*
Rundblom, O., Svenska foerbindelser med Leipzigmissionen *157*
Ruprecht, E., Der Aufbruch der romantischen Bewegung 140

Sache Gottes, Die, Vom Missionsdienst unserer Kirche, hrsg. v. Sächs. Missionskonferenz *105*. 112
Sahlin, H., Messias und Gottesvolk *153*
— Kyrkotanken på apostlarnas tid *153*
Samain, P., Malachie et son ‚offrande pure' *252*
Sasse, H., Die Frage nach der Einheit der Kirche etc. *108*. 138
Sauerbrei, C., The holy man in Israel *316*. 326
Saunders, P. K., Look to the rock *296*. 301
Saydon, P. P., Paleography of the Old Testament etc. *194*. 204
Schärer, H., Die Begründung der Mission *105*. 110 f.
— Die Religion der Ngadju-Dajak *107*. 125
— Die mission. Verkündigung auf dem Missionsfeld *107*. 125
— Die Gottesidee der Ngadju-Dajak 125
Schaerf, R. R., Die Gestalt des Satans im Alten Testament *252*. 270
Scharp, H., Wie die Kirche regiert wird *176*. 183
Schelven, A. v., Marninx van Sint Aldegonde *362*. 369
Scherer, P. E., Event in eternity *296*. 302
Schick, E., Vorboten und Bahnbrecher *105/6*. 113
Schildenberger, J., Die Bedeutung von Sir. 48, 24 f. etc. *229* f.
— Weissagung und Erfüllung *333*. 359

Schilling, O., ‚Rest' in der Prophetie des Alten Testamentes *333.* 348 f.
Schjelderup, K., Religionspsykologiens anvendelse i profetforskningen *316* f.
Schlink, E., Die Gnade in Gottes Gericht *175.* 179
— s. *Evang. Gutachten zur Dogmatisierung der leibl. Himmelfahrt Mariens*
Schlunk, M., Die Weltmission *106.* 113
— s. *Das Wunder der Kirche*
Schlyter, H., K. Guetzlaff als Missionar in China *106.* 114 f. *157*
— Theodor Hamberg *157*
— Kirche und Mission 153. *158*
— The history of the Co-operating Lutheran missions in Natal *160*
— Mission in schwedischer exegetischer und systematischer Theologie *150*
— Missionswissenschaft in Schweden *150*
— Kirche und Mission 153
Schmerl, Chr., Die Völkerorakel in den Prophetenbüchern des Alten Testamentes 14
Schmidt, H., Der hl. Fels in Jerusalem 13
— Ein Psalm im Buche Habakuk *252.* 267
Schmidt, M., Prophet und Tempel *2.* 24. *333.* 343 f.
— Zur Komposition des Buches Hesekiel *5.* 10
Schmoekel, H., Jahwe und die Fremdvölker 14
Schneider, H., Wenig beachtete Rezensionen der Peschitta *194.* 196
Schoeps, J., Symmachusstudien III *194. 229*
— Ein neuer Engelname in der Bibel? *194*
Schofield, J. N., The significance of the prophets for the dating of Deuteronomy *243.* 247
— ‚All Israel' etc. 348
Schomerus, H.W., Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung *108.* 143
Schrade, H., Der verborgene Gott *333.* 344
— Götter und Menschen Homers 344
Schreiber, A.W., Bausteine zur Geschichte der Norddeutschen Missions-Gesellschaft *106.* 121
Schreiner, H., Die Zukunft der Kirche *176.* 179
Schrey, H. H., Das Ringen um die Kirche etc. *153*
Schüler, A., Verantwortung *176.* 184 f.
Schütz, P., Hrsg. s. *Kuenzler, J.*
Schultze, E., Die Botschaft des Propheten Hesekiel *296.* 302
Schumpp, M., Das Buch Ezechiel *2.* 7. 15. 21
— Das Buch der 12 Propheten *252*
Schuyler, E., Hrsg. s. *Pilgrim Edition of the Holy Bible*
Scott, E. F., The conception of God's law etc. *333*
Scott, R. B. Y., Oracles of God *220.* 222
— The literary structure of Isaiah's oracles *220.* 223
— The relevance of the prophets *296.* 300
Seaver, G., Albert Schweitzer *106.* 123 f.
Seeligmann, J. L., The Septuagint version of Isaiah *194.* 197
Seierstad, I. P., Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia *316* f. 319. 328 f. 342
— Amosprophetien etc. 317 f.
Sellin, E. – Rost, L., Einleitung in das Alte Testament *2.* 11 f. 13 f. *213.* 216. 255
— Noch einmal der Stein des Sacharja *252*
Sellmair, J., Der Mensch in der Tragik *177.* 188 f.
Semmelroth, O., Urbild der Kirche *102*
Service of the Lord's supper or the holy eucharist, The 108. 136
Sicard, H. v., Dopet och dess ställning i Afrika *156*
Siebenthal, W. v., Krankheit als Folge von Sünde *176.* 181
Sierp, W., Unio apostolica etc. *95* f.
Sigurdsen, H. B., Kirke og Misjon *158*
Simon, G., Die Welt des Islam etc. *108.* 146 f.
Singh, Sadhu Sundar, Ges. Schriften, übers. v. *F. Melzer 108.* 132

Sjöberg, E., ‚Om edra synder aero blodroeda . . .' *220.* 226
— De förexiliska profeternas förkunnelse *304.* 351 f.
Skeham, P.W., Isaias and the teaching of the book of wisdom *208*
Skinners, Prophecy and religion 297
Skwarezewski, L., Dies Jahve in libro Joelis prophetae *252*
Slotki, I.W., Isaiah *220.* 222. 232
Smalley, B., A commentary on Isaias etc. *208.* 211
— Some more exegetical works of Simon of Kinton *208.* 211
Smemo, J., in Tidskrift for teologi og kirke *158*
Smith, E.J., The decalogue in the preaching of Jeremiah *243*
Smith, J.M.P., bearb. v. *Irwin, W.A.*, The prophets and their times 214. 217 255.
Smith, L.P., The eagle(s) of Ez. 17: *5.* 23
— Metrical Lists *5.* 12
— -*Lacheman, E.L.*, The authorship of the book of Zephanja *252.* 267
Smith, O.J., The voice of prophecy *296*
Smith, S., Isaiah chapters XL–LV *229.* 231. 235. 239
Smythe, H.R., The interpretation of Amos 4, 13 etc. *208*
Snaith, N.H., The dates in ‚Ezekiel' *5.* 9. 12
— The interpretation of El Gibbor in Isaiah IX, 5 *220.* 222
— Notes on the Hebrew text of Isaiah *220.* 223
— Exegesis of Is. XL, 5, 6. *229.* 232
— The servant of the Lord in Deutero-Isaiah *229.* 241
— Notes on the Hebrew text of Jeremiah III etc. *243.* 246
— Amos I *252.* 258
— Notes on the Hebrew text of the book of Jonah *252.* 262
— The prophets of the exile *304.* 314
— The distinctive ideas of the Old Testament *333.* 350. 355
— The prophets and sacrifice and salvation *333.* 352
— The socalled servant songs *229.* 241
Soden, W. v., Verkündung des Gottes willens durch prophetisches Wort etc *304* f.
Söe, N.H., Profeten Jeremias fortolket *243*
Sörensen, A., Mellem Vest og Øst *159*
Soisalon-Soininen, I., Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches 205
Sonne, J., The paintings of the Dura Synagogue 210
Sonnenschein, C., Die frohe Botschaft heute, hrsg. v. *M. Grote 176.* 186
Spadafora, Fr., Ezechiele *2.* 22
Sparks, H.F.D., The witness of the prophets to Hebrew tradition *194* 200. *316.* 325
Speier, S., Beiträge zu den Targumim *194*
Speiser, E.A., A note on Amos 5, 26 *252.* 262
Sperber, S., The influence of Deuteronomy on Hosea *252*
Spiegel, S., Ezechiel or Pseudo-Ezechiel? *5.* 7. 9. 19
— Toward certainty in Ezechiel *5*
— When was Ezekiel exiled? *5.* 23
— Noah, Danel and Job *5.* 23
Stadelmann, R., Vom Geist des Mittelalters 366
Stählin, G., Die Endschau Jesu und die Mission *105.* 111
— Kirche, Mission, Eschatologie *105.* 111
Staerk, W., Zu Hab. 1, 5–11 *5.* 13 f.
Stamm, J.J., La prophétie d'Emmanuel *220.* 225
— Eine Erwägung zu Hos. 6, 1–2 *252.* 256
— Erlösen und Vergeben im Alten Testament *333.* 346
Stamm, W. und *Duerr, H.*, Zwei Beiträge zur Frage der mission. Verkündigung *107.* 128
Stampe, L., En dansk missionsteoretiker *157*
Stange, C., Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers *103*
— Collegium de cursu evangelii promovendo *157*
Stedman, A.R., The growth of Hebrew religion *296.* 302

Steffes, J. P., Christliche Existenz inmitten der Welt *176*. 185
Stein, B., Die Funde von Ras Schamra und ihre Bedeutung für die Religion des Alten Testaments *220*. 226
Steinmann, J., Le prophète Isaïe *220*. 222. 230
— s. *Auvray, P.*
Steinmueller, J. E., A companion to scripture studies *214*. 216 f.
— Etymology and biblical usage of 'almah *220*. 224
Stemmen mit de dopsgezinde Broederschap 370
Stenning, J. F., The Targum of Isaiah *194*. 196
Stenzel, M., Alttestamentliche Propheten als Redner etc. *194*. 200
Stepun, F., Der Cäsaropapismus *162*. 174
Stier, H. E., Hrsg. s. *Meyer, Ed.*
Stinespring, W. F., Hosea *252*. 254 f.
Stocks, H., Danel etc. *5*. *220*. 227
Stoebe, H. J., Zu Jesaja 40. *229*
Straeter, P., Katholische Marienkunde I-III. *97* ff. *102*
Strathmann, H., *μάρτυς 229*. 241
— u. a. *λαός 333*
Ström, Å. V., Nytt om kyrkan i NT *153*
Strohl, H., La pensée de la réforme *102*
Stummer, F., Alttestamentliche Randbemerkungen etc. *214*
Stunde der Kirche, Die 175. 178
Stys, J., Das Tragische bei Jeremia 249
Suárez, L., La realidad objetiva de las acciones simbólico-proféticas *333*
Sukenik, E., The Ezekiel-pannel in the wall decoration of the synagogue of Dura-Europos *5*. 22
— Die Synagoge von Dura Europos etc. *208*. 210
Sundkler, B., Bilder aus Buhaja *106*. 121
— Hrsg. s. *Svensk Missionstidskrift*
— et *A. Fridrichsen*, Contributions à l'étude de la pensée missionaire dans le NT *151*
— Teologien och de unga kyrkorna *156*
— Ung kyrka i Tanganijka *156*
— Bantu prophets *156* f.
Sundkler, B., Svensk institut för missionsforskning *157*
— Kyrkobildning etc. *154*
— Kommunismen i Asien *159*
— Svenska Missionssaelskapet *157*
Sutcliffe, E. F., Hrsg. s. *Burrows, E.*
Svensk Missionstidskrift, hrg. v. *B. Sundkler 150*
Syllabus for religious education for use in secondary schools in Scotland, A., 296. 301
Synge, F. C., Prophecy and ‚prenouncement' *333*
Szeruda, J., Die prophetische Frömmigkeit im Alten Testament 301
— Prophet und Priester 301
— Der leidende Prophet 301
— Amos und seine Prophetie 301
— Das Gebet der Propheten 301

Taylor, M. C., Hrsg., s. *Wartime correspondence* etc.
Thackeray, H. St. J., A grammar of the Old testament in Greek 25
Thieme, K., Jeremias *296* f.
Thilo, M., Das Alte Testament ausgelegt für Bibelleser 4. Bd. *2*. 21
Thomas, D. W., A note on the meaning of ידע in Hosea IX, 9 etc. *214*. 129
— Julius Fuerst and the Hebrew root etc. *214*
— Jeremiah V, 28. *243*. 246
— The root ṢĀNA' in Hebrew *252*. 263
— ‚The prophet' in the lachish Ostraca *304*. 314
— The age of Jeremiah etc. *304*. 314
Thurneysen, E., Seelsorge und Psychotherapie *176*. 182 f.
Tiililä, O., Das Luthertum und die Mission *158*.
Timmer, A. S., s. *Zuylen, H. W. v.*
Tom, W., Paraphrase van het boek van den profeet Ezechiel *2*. 22. *296*
Tomkins, O., Um die Einheit der Kirche *175*. 179
Torczyner, H., Zu Ez. 28, 14: *5*. 23 f.
— Semel ha-qin'ah ha-maqneh *5*. 23 f.
— ‚Gilead, a city of them that work iniquity' *252*. 314

Torrey, C. C., Ezekiel and the Exile *5*. 9. 19
— Certainly Pseudo-Ezekiel *5*
— Notes on Ezekiel *5*
— The messiah son of Ephraim *229*. 234
Treu, F., Anklänge iranischer Motive bei Deuterojesaja *229*. 240
Trever, J. C., s. *Burrows, M.*
— Some corrections regarding Isaiah 43
Trevisan, P., Commento al profeta Isaia *220*
Trillhaas, W., Grundsätzliches zur Aufgabe der Missionspredigt *107*. 128
— Der Dienst der Kirche am Menschen *176*. 180
Troelstra, A., De Aanhef van Ezechiel *5*. 22
Tundermann, J. W., Marninx van St. Aldegonde etc. *362*. 365 f.

Ulecia, A. Gil, Imperio mesianico *331*. 358
Unger, M. F., The temple vision of Ezekiel *6*
— Ezekiel's vision of Israel's restoration *250*
Urbach, E. A., Halacha and prophecy *208* f.
— When did prophecy cease? *304*
Urner, H., Zur theologischen Exegese von Hes. 36, 22–28: *6*. 12

Vaccari, A., Jeremiae sermo in templo 244
Valkhoff, M., Séb. Castellion *362*
Vandervorst, J., Profetieën van het Oude Verbond in het Nieuwe vervuld *333*
Varadi, M., Il profete Amos *252*
Vargha, Th., Jeremiae carmen de muliere repudiata *243*. 246
Vaux, de R., Magog etc. *6*
— Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel *304*
Veen, P. v., Elias *296*
Veldkamp, H., De profeet Ezechiel *2*. 22. *296*/*7*
— Paraphrase van het boek van den profeet Amos etc. *297*
— De twee getuigen *297*
Vellas, B., *ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΠΑΛΑΙΑΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ 252* f.
Verhoef, P. A., Die Vraagstuk van die onvervulde voorsegginge in verband met Jesaja *333*. 360
Vermeer, N., Tropendoktor *106*. 123
Viana, J. E., El concepto de profeta en el antiguo testamento *316*
Vicedom, G., Vergeltung und Gericht *105*. 112
— Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission *105*
— Gesetz und Evangelium etc. *105*
Vielhauer, Ph., Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte *105*. 111
Vincent, L. H., L'autel des holocaustes et le caractère du temple d'Ézéchiel *6*
Virrolleaud, C., Sur l'idole de la jalousie du temple de Jérusalem *6*. 23
Virgulin, S., La ‚Fede' nel profeta Isaia *220*. 228
Voegel, Und die, des Himmels wohnen unter seinen Zweigen, hrsg. v. *W. Wickert* *106*. 121
Voellmecke, A. M., Isaias II, 2 etc. 226
Vold, K., De føresilske domsprofeters sosial-etiske forkynnelse etc. *333*
Vriezen, Th. C., Oud israelitiesche geschriften *214*. 218
— The term hizza etc. *229*. 241
— Hosea etc. *252*. 254 ff.
— Hosea 12 *252*. 254 ff. 323
— La tradition de Jacob dans Osée *252*. 254
— Two old cruces *252*. 269
— Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament *333*. 335

Walz, I. B., Prophetische Geistesart *297*
Walz, R., Psychologie der prophetischen Berufung *316*. 321
— Die rassenpsychologische Deutung prophetischer Berufungserlebnisse *316*. 321
Wambacq, B. N., L'épithète divine Jahvé Seba'ôt *333*. 344
Warnach, W., Hrsg. s. *Bernanos, G.*
Wartime Correspondence between President Roosevelt and Pope Pius XII, ed. *M. C. Taylor* *97*

mann, D., Der Durchbruch des Evangeliums in Gallaland *106*. 121
erman, L., The ethical clarity of the prophets *333*. 353 f.
ger, J., Jeremias, der Prophet etc. *297*.
l, H. M., Le chapitre II de Michée etc. *252*. 263
Exégèse d'Isaïe III, 1–15 *220*. 226
ser, A., Einleitung in das Alte Testament *2*. 13. 15. 17 f.
Das Buch der 12 kleinen Propheten *252*
tin, G., Missionen såsom kyrkohistoriskt forskningsproblem *157*
tman, K. B., Kristendom och kommunism *159*
Kommunism och de unga kyrkorna *159*
in Nordisk missions tidskrift *160*
Mission och teologi *161*
tminster Study Edition of the Holy Bible (Old Testament: ed. *Hyatt, J. P.*, and *Ginsberg, C.*) *2*. 22
vers, J. W., Evidence of the Scheide papyri for the translation of the status constructus in Ezekiel *6*. 24
itehouse, T. H., Ezekiels temple and sacrifices *2*. 22
ckert, W., s. *Und die Vögel des Himmels* etc.
lengren, G., Literary and psychological aspects of the Hebrew prophets *3*. 11. *194*. 201. 319
ldberger, H., Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia *243*. 248 f.
lde, M. H. de, Het profetisch getuigenis *299*. 302
ldschut, A. A., Jeremia *297*.
lson, D. C., The herdsman *299*. 305
ngren, G., Predikan *155*
Das Evangelium und die Mission 155
schnitzer-Bernstein, R., The conception of the resurrection in the Ezekiel panel of the Dura synagogue *6*. 23 f. *208*. 210
The messianic theme in the paintings of the Dûra Synagogue *208*. 210
sloeff, F., Sargard foer våra overtraedelsers skull *229*
Witte, Joh., Die Christusbotschaft und die Religionen *108*. 141
— Offenbarung nur in der Bibel *108*. 142 f.
Wittenberg, M., Habakuk *297*. 299
Wolfe, R. E., Meet Amos and Hosea *297* f.
Wolff, H. W., Jesaja 53 etc. *208*. 210. 232
Wolfson, H. A., Hallevi and Maimonides on prophecy *208*
Wood, P. S., Jeremiah's figure of the almond rod *243*. 244
Wordsworth, M. A., En Roeh *297*
Woude, S. v. d., Gestaltung der Toleranz *362*
Würthwein, E., Amos 5, 21–17 *252*. 260 ff. 311
— Amos Studien *252*. 260 ff.
— u. a. *μισθός 333*. 345 f.
— u. a. *νοέω 333*. 345 f. 352
Wunder, Das, der Kirche unter den Völkern der Erde hrsg. v. *Schlunk, 107*. 124
Wyder, H., Die Kreuzespredigt vor chines. Heiden *107*. 125

Yates, K. M., Preaching from the prophets *297*. 302
Young, E. J., An introduction to the Old Testament *2*. 214. 216. 255
— The interpretation of יוה in Isaiah 52, 15 *229*
Young, F. W., Jesus the prophet 234
Youtie, H. C., A codex of Jonah *194*. 198

Zeeden, E. W., Martin Luther und die Reformation *72* ff.
Zeidel, M., Micha chap. VI *252*
Zeller, H. v., Ezechiel *2*. 22. *297* f.
— Jeremias *297*
Zeman, F., Indoles daemonum in scriptis prophetarum *333*
Zenkowsky, B., Das Bild vom Menschen *162* ff.
Ziegler, J., Isaias *214* f. 230. 233
— Ezechiel *2*. 14. 21. *214*
— Beiträge zum griech. Dodekapropheton *194*
— Duodecim prophetae *194*

Ziegler, J., Die jüngeren griech. Übersetzungen als Vorlage der Vulgata in den proph. Schriften *194*. 198
— Studien zur Verwertung der Septuaginta im Zwölfprophetenbuch *194*
— Beiträge zur koptischen Dodeka-Propheten-Übersetzung *194*
— Der griechische Dodeka-Propheten-Text *194*
— Der Text der Aldings im Zwölfpropheton *194*
— Die Bedeutung des Chester-Beatty-Scheide Papyrus 967 etc. *6*. 24. *194*. 197
Zimmerer, L. und *M.*, Übers. s. *Lubac, H. de*
Zimmerli, W., Zur Sprache Tritojesajas *229*. 240 f.
— Le prophète dans l'Ancien Testament et dans l'Islam *304*. 312
— Gericht und Heil im alttestamentlichen Prophetenwort *333*. 347
Zolli, E., Jesaja 5, 30 *220*. 226
— Una teofania biblica etc. *252*. 267
— Hosea 6, 5 *252*. 256
— Note on Hosea 6, 5 *252*. 256
Zuylen, W. H. v., – Overduin, J., – Timmer, A. S., De profeten Hosea, Joël etc. *297*

JE 20 '56

Date Due

NO 27 '59

JUN 2 '60

JUL 11 1969

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00296 3449

.20
952

v. 20
1952
Theologische Rundschau